EKBERÎ İRFAN-I

Mehmet Karahisarî

EKBERÎ İRFAN-I

BLOG YAZILARI (2020-2024)

Mehmet Karahisarî

www.ekberiirfan.blogspot.com

2025

Mehmet Karahisarî

1968 Afyonkarahisar doğumludur, üveysî meşrebli Kadiriyye-Ekberiyye mensubudur. Hasan Yenice ve Seyyid Mustafa Yaşar Göletderevî'den icazet alan Karahisarî'nin daha önce neşredilmiş 1-) *Üsküdar Sohbetleri: Ekberiyye'de Usûl* (Altiva Kitap, 2020), 2-) *Üsküdar Sohbetleri: el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Üzerine* (Altiva Kitap, 2021), 3-) *Şifa Niyetine* (Altiva Kitap, 2021) ve 4-) *Şeyh-i Ekber'in Yolunda* (Altiva Kitap, 2023) isimli kitapları bulunmaktadır. Ayrıca *Şeyh-i Ekber'in Yolunda* kitabı *Auf den Spuren des allergrößten Scheichs* (Paradigma Akademi, 2023) ismiyle Almancaya çevrilmiştir.

İÇİNDEKİLER

SEKÜLERLİK VE HİKMET **7**

KUTSAL **13**

TE'VİL **19**

ABDULVAHİD YAHYA (RENÉ GUÉNON) **22**

René Guénon ve Kutsal Bilim 24

Modern Dünyada Bir Ekberî 25

İşrakî Silsile 31

Kutsal ve Profan 42

Gelenek 50

Hikmet 59

Kutsal bilim 62

Kozmos ve Universe 70

İnsan-ı Kamil 81

AHMED AVNİ KONUK 97
Modernlikte Bir Mesele Olarak Ekberîlik 98
Kozmoloji ve Modernlik 106
Ahmed Avni Konuk'ta Modern Bilimler Meselesi 112
Esir 117
Kimya 118
Anasır-ı Erbaa 120
Modern Tıp 121
Darwin ve Tekâmül Kanunu 123
Sonuç Yerine 126

SEKÜLERLİK VE HİKMET

Günümüzde İslam'ın en önemli meselesi sekülerliktir. Sekülerlik en geniş manasıyla hikmetten yoksunluktur. Seküler, sosyolojik olarak modernlikle irtibatlı bir mana iken İslam tarihi içinden iz sürüldüğünde mevcut izler, modernlik haricinde de İslam sekülerliği şeklinde ifade edilebilecek niteliktedir ve bu açıdan İslam sekülerliği kendi içinde modernlik öncesi ve modernlik devri olarak değerlendirilebilir.

İslam tarihinin hikmet açısından okunması sekülerlik ile bir zıtlığı (dikotomi) inşa eder ve bu tarz bir okuma René Guénon'un yaklaşımında mevcuttur. Bir kopuş, süreksizlikle inşa edilen tahliller manayı akla yakınlaştıran mefhumlar eşliğinde yapılmıştır. Lakin mesele modernliğin nasıl mayalandığı değil de hikmetin tarihi olduğunda kopma değil sürekliliklerin izlerinin sürülmesi daha makuldür. İslam tarihinde hikmetin ehli her devirde mevcut olmuştur fakat günümüzde melametin rengi modernliğin aleminden

görülemediği için yok sayılmışlardır. Mesele İslam düşünce tarihinde yer alan felsefe, kelam ve tasavvufî düşünce üzerinden okunabilir halde de değildir. İslam düşünce tarihi hikmet açısından bu türden ayrımlara müsait değildir ki özelde tasavvuf içinde Muhyiddin İbn Arabî Hazretlerinin yeri bu manada meselenin sınırlarını işaret eder. Muhyiddin İbn Arabî Hazretleri tasavvufun içinde ehl-i hikmetin temsilcisi iken onun bir sufi olarak kabul edilmesi günümüzde dahi anlaşılmasının önünde en önemli perde olarak yer almaktadır. Bu haliyle hikmet hem modern öncesi devrin hem de modern devrin en önemli meselesi olarak karşımızdadır.

İslam tarihinde hikmetten yoksunlaşma belli bir tarihten itibaren kendisini gösterir. Bu mananın en önemli temsilcilerinden biri İbn Haldun'dur ve kendisi modernliğin habercisi kabul edilmiştir. İbn Haldun açıkça ehl-i hikmet düşmanı olarak tarihte yerini almıştır. Daha sonraki devirlerde özelde Osmanlı'da *"Melâmîler"*in tarihi ve de "*Kadızadeliler*" olayları da İslam sekülerliğinin işaretleridir.

Ahir zamanın ahirinde İslam'ı, İslam'ın tarihini, İslam'ın irfanını hikmetle tezekkür edip izah etmek vazifemizdir. İslam tarihi aynı Hıristiyanlık gibi ortaya çıktığı mahalden ayrı mahallerde yayılmış, farklı kültür havzaları içinde yerleşmiştir. Bu mana hem antropolojik hem de sosyolojik okumaya müsaittir. Başka ifadeyle İslam'ın tarihi sadece siyasi manada okunabilecek mahiyette değildir. İkincisi, İslam irfanının tafsili de yine modernliğin içinden bir bilim tarihi olarak okunabilecek durumda değildir ki, mesele irfandır.

Hal böyle iken günümüzde İslam adına süregelen tartışmaları *"geleneksel meseleler"* ve *"modern meseleler"* olarak tasnif etmek mümkündür. Geleneksel meseleler; fıkıh, kelam, felsefe ve tasavvuf gibi alanlara dairdir ve en üstte kadim mesele ehl-i sünnet manası yer alır. İslam tarihine eş olarak süregiden bu tartışmalar erbabınca

sürdürülmekle birlikte modernliğin belirlediği meseleler hakkında yerli yerinde sorular eşliğinde ve belli bir marifete dayalı tartışmalar söz konusu değildir. Bu mana kendisini İslam düşünce tarihinde izhar eder.

İslam düşünce tarihi söylenildiği gibi fıkıh, kelam, tasavvuf olarak üç vecihten okunabilecek durumda değildir. İslam düşüncesinin kendi içinde modernlik haricinde bir sekülerlik tarihi söz konusudur ve bu durum tarihsel olarak Batı modernliğiyle eş zamanlıdır. Süreç içerisinde bu sekülerlik modernliğe dahil olmuştur. Başka bir ifadeyle İslam ve hikmetin tarihinde mesele hem kendi içinden hem de modernlik üzerinden okunabilir mahiyettedir.

Başta ifade edildiği anlamda seküler Müslüman, modernliğin içinde, modern bilinçle İslam'ı idrak edendir. Bu bilinç geleneğin irfanı ve hikmetinden yoksun, dünyevi değil sadece arzi bir bilinçtir. Dünyevi, ahiretle ilgili bir mana iken arzi, sema ile ilgili bir manadır ve bu manada mesele kutsalla irtibatlıdır.

Sekülerin öncelikle arayışı sema yani kutsiyettir ve bu arayışında da modernlik ona birçok seçenek sunar. Kutsal arayışında ilahi dinler dışında kadim gelenek içinde yer alan biçimleri daha cazip hale getirilmiştir. Seküler bir bilince İslam'ı tarihi meseleleri içinde izah etmenin imkanı yoktur. Dahası onun meselesi Filistin değil Kudüs'tür.

Kutsiyet, bir arınma manasının hasılıdır ki seküler Kur'an-ı Hakîm'in ifadesiyle kalbi paslanmış kişidir. Bu pasın silinmesi halinde kulluk, hikmet ve takvadan söz edilebilir aksi takdirde mana kültürel vecihte kalır ve tarihte dünyevi tasnifinin altına kaydolur.

Dünyevi, dini dünyayı ibra etmede araçsal olarak idrak eden kişidir. Bu kişi için din onun hayatına konfor bahşeden bir manadır. Azimet değil ruhsatın peşindedir hatta bu devirde takvanın imkanını

sorgular. Mercedes'e binip arakasına *"huzur İslam'da"* yazdırandır. İslam tarihinde bu bilincin ötekisi zühd ehlidir. Zahid meseleyi dünyayı terkte görmüş ve azimete talip olmuştur. Her iki bilincin, amelin yine kendi içinde meseleleri olmasına rağmen bugün İslam'ın karşı karşıya bulunduğu bilinç, bizatihi idrak edilmek durumundadır.

Bugün İslam'ın modernliği veya sekülerliği, birçok seküler adına heyecan vericidir çünkü onların meselesi modernlikle uyumlu bir İslam'dır. Onlar İslam ile modernlik arasında bir gerilime imkân sunacak her türlü manayı te'vil etme derdindedir.

İslam tarihinde Kuran-ı Hakîm'i anlamak adına (fikh) iki gelenek yer almıştır; *"tefsir"* ve *"te'vil"* geleneği. Günümüzde te'vil geleneği *"işârî tefsir"* olarak ifade edilse de aslında anlama adına hayli farklı kaidelere dayanan bir gelenektir. Bu geleneği basitçe bâtını veya ezoterik okuma olarak da tabir etmek yine eksik bir ifadedir.

Kur'an-ı Hakîm'de "*muttaki olana Furkan verir*" ayetleri, hem tefsir hem de te'vil adına iyi anlaşılması gereken ayetlerdir ve açıkça *Furkan*; kişinin meşrebince, mizacına göre ve mertebesince Kur'an'dan nasibidir. Bu manada hem tefsir hem de te'vil Furkan'a dairdir ve yeniden ifade edilirse hem tefsir hem de te'vil geleneği farklı meşrep ve mizacın hasılıdır. Tefsir, *"resmi ulema*"nın (ulemayı rüsum); te'vil, *"ehl-i hikmet*"in geleneğine dairdir.

Ehl-i hikmet; Muhyiddin İbn Arabî Hazretleri ve okulunun mensuplarına verilen isimdir ve te'viller de bu mensuplar tarafından kaleme alınmıştır. Başta *"Fatiha Te'vili*" isimli eserler yanında *"Tevilat*" isimli eserler te'vil geleneğini temsil eden eserlerdir. Bu eserlerin ayırıcı özelliği *"hikmet"*tir ve nazarî usule tabi olmalarıdır.

Her şeyin mertebesince anlaşılması hikmet iken, dikey manadaki bütün mertebelerin yataya indirgenmesi sekülerliktir. İfade

etmek istediğimiz mana kendisini meallerde izhar eder. Elinize hangi meali alırsanız alın, Arapçasında birçok farklı kelimeyle ifade edilmiş, mertebelendirilmiş mefhumların tek bir kelime ile karşılandığını görürsünüz. Dikey mertebeli mananın yataya indirgenmesi, mananın sekülerleştirilmesidir. İkincisi, meselelere dairdir; modern bilincin meselesi İslam ile modernliğin uyumudur. Hal böyle olunca Kur'an hükümleri modernliğe uyumlu olacak şekilde anlaşılmaya çalışılmakta, açıkçası ibareler zahirî bir te'vil'e tabi tutulmaktadır. Modern te'vil, modernlik adına tefsirdir.

Kur'an-ı Hakîm'in te'vili, ilkelerle ilgilidir ki buna "*ilm-i ilahi"* denir. İlahi dinlerde ilkeler sabittir lakin hükümler farklıdır. Te'vil'de esas ilkeler olduğu için de mesele hikmettir. Tefsirde ise mesele hükümlerdir ve hal böyle olunca bu hükümlerin modernlikle uyumu günümüzün işi olmuştur.

Tevhid dinlerin kurucu ilkesidir ve bu ilke gibi hikmet ve takva ilkeleri yer alır. İlkelerin ihlali zulüm ile ifade edilirken hükümlerin ihlali günahtır. Zulüm hikmetin zıddıdır. Bu manada takva hikmete dair bir ilkenin karşılığıdır. Takva sadece azimetle amele dair hükümlere tabi olmak değildir, takva imandan sonra en ihatalı ilkedir. Kur'an-ı Hakîm'de biri diğerine göre daha mertebeli hükümler söz konusudur ve bu manada şeriat kendi içinde iki mertebedir. Furkan, muttakilere hitabeden ayetlerde bu esası beyan etmiştir. Günümüzde bu mertebenin yani azimetin yerini ruhsat almış ve dinî amel sıradanlaştırılmıştır. Sekülerleşme bu manada yine bir ilke olan takvanın göz ardı edilmesine karşılık gelir. Hikmetten yoksun modernlik içinde Müslüman sadece sıradan bir Müslüman'dır ki bu mananın karşılığı da *"avam"*dır.

Modernlik içinde İslam'ın bir gerilimin kaynağı olmaması adına yapılan sıradanlaştırma/sekülerleştirme ilkelere yöneliktir, sadece hükümlere değil. Meseleyi belli hükümlerin modernlik adına

tevil edilmesi şeklinde izah etmek manayı yerli yerince idrak etmemek anlamını taşır. Meselemiz günümüzde Müslümanların halini tarihsel şartlar veya modernlik adına eksiklikler üzerinden değil, başka ifadeyle siyasal, sosyolojik veya antropolojik bir okuma ile değil, irfan üzerinden okuma ile idrak edilebilir haldedir.

Günümüzde halen İslam'ın tafsili, hak ettiği minvalde yazılmamıştır. Ne doğru düzgün bir dinler tarihi ne de doğru düzgün bir ilim tarihi veya sanat tarihine sahip değiliz; çünkü mesele tezekkür mertebesinden hikmet üzere okuma yapılamamasıdır. Akademik ilgi tefekkür mertebesinden bir okumayla sınırlıdır; halbuki mesele daha üstte hikmet ile yani tezekkür mertebesinden bir okumaya muhtaçtır.

KUTSAL

Kutsal bir tecellidir ve Kudüs bu mananın mahallidir. Kudüs'ün bugünkü hali de günümüzdeki mananın işaretidir. Zamanın hükmü, kutsala yabancılaşmadır ve yabancılaşma kirlenmenin hasılıdır. Kirlenmenin mahalli önce insan sonra da dünya sathıdır. Başka ifadeyle, doğanın, havanın, denizlerin kirlenmesi, aklın ve kalbin kirlenmesinin hasılıdır. Buna göre aklı ve kalbi kirli olanın çevrecilik yapmasının bir manası da yoktur.

Modernlik veya sekülerlik bir tecellinin ortadan kalkmasının karşılığıdır: *el-Kuddûs*. Tarihsel süreçte metafiziğin ve hakikat mefhumunun reddiyle başlayan sekülerleşme süreci, evrim gibi nazariyelerle bir dünya görüşü haline gelmiş ve modernliğin inşa edildiği okullar vasıtasıyla da kurumlaşmıştır. Süreç henüz tamamlanmış da değildir. İnsanın kutsal olana yabancılaştırılması olarak kısaca izah edilebilecek olan bu mana, nihayetinde bizatihi insanın hakikati üzerine yönelmiştir.

Sekülerleşme, Batı tarihinde İncil'in Latinceden İngilizceye çevrilmesiyle başlar. Matbaanın devreye girmesi de kitabın hakikatini değiştirmiştir. İncil'in herkesin anlayabileceği bir dile çevrilmesi ruhban sınıfını devre dışı bırakmış ve matbaa ile de kitap, alimden ayrı bir metin haline gelmiştir. Her iki mananın hasılı alimin devre dışı kalmasıdır. Bugün modern anlamda kitap, her türlü okunabilen bir metadır ki burada artık usul önemli değildir.

Bu durumun İslam dünyasına yansıması da benzer olmuş, Kur'an-ı Hakîm'in Arapçadan başka dillere çevrilmesi tartışmaları eşliğinde ideolojik bir din anlayışı, sekülerlik inşa edilmiştir. Bu sekülerliğin hasılı da İslamcılıktır. Dinî olan lakin kutsalla sorunu olan bu anlayış Müslümanların en önemli meselesi haline gelmiştir. Geleneğe dair her şeyi reddeden bu anlayışın tasavvuf karşıtlığının hakikati kutsalla olan yabancılığının işaretidir.

Seküler, geleneğin dışında olandır. Batı'da bugün entelektüel olarak ifade edilen şahsiyet, o gün dinî bir usulle eğitim veren üniversitelerin dışında ortaya çıkmıştır ki, sekülerliğin misyonerleri entelektüellerdir. Entelektüel olan eleştirel olandır. Eleştirellik modernliğin kurucu karakteristiğidir ve sekülerliğin esas rengi de bu manadadır. Dünyayı kendi aklıyla ölçen insan -modern dünyada buna hümanist denir- geleneği ve geleneğe dair olanı idrak edemeyen insandır. Bu insan modern eğitim kurumlarının ürünüdür.

Eğitim modern dünyada *"talim"* ve *"terbiye*"den ayrı, kendine özgü bir mefhumdur. Tamamen *"okul"* temelli, kurumsal bir mana olan eğitim, Batılı ve seküler bir mefhumdur. İngilizcesi *"education"* olan kelimenin etimolojisi *"yönlendirmek"*tir. Yönlendirme kutsaldan sekülere doğrudur.

Eğitimin hakikati insanı rüşte erdirmektir ki bu manada *"talim*" ve *"terbiye*"den söz edilir. *"Talim"*, *"el-Alim"* ism-i ilahisinin

hükmü, alim'e/mürşide bakarken *"terbiye"*, *"er-Rab"* ism-i ilahisine bakar ve bu mana öncelikle ebeveynin vazifesidir.

Modern dünyada ailenin vazifesini devralan okul, çocuğa kısmen bir talim hizmeti sunarken terbiye manasında bir katkı sunamaz haldedir. Modern eğitimde;

> *"Bir çocuğun hem kutsal algısı hem de kendisinin Allah'ın kulu olduğu manası dikey bir vatandaşlık eğitimi yoluyla, gençlerin ulus devletlere bağlılığını pekiştirmek şeklindeki zorunlu ihtiyaçla yer değiştirmiştir. Çocukların terbiyesinin temelinden ilahi ilke bertaraf edildiği sürece, çocukların bu dünyada kendi iyilikleri için ve akıbetlerine fayda getirmesi adına esasen öğrenmeleri gereken hakikatler nakledilemeyecek ve anlaşılmayacaktır. Gençlerin öncelikle ilahi ilkeyi ve bu ilkenin tecellideki yansımalarını anlamayı, ayrıca kendi hayatları için bu anlayışın ima ettiği her şeyi yani Allah ve masivayla ilişkiyi nasıl gerçekleştireceklerini öğrenmeleri gerekir"* (Casewit, 2016, s. 6).

Sekülerliğin en belirleyici vasfı *"akıl"* mefhumunu aşındırmasıdır. Bu süreci Batıda akıl mefhumunun değişimi üzerinden okumak mümkündür. René Guénon'un *"ratio"* ile *"intellect"* üzerine yaptığı tespitlerin kaynağı da bu manadadır. Batıda ortaya çıkan bu mefhumlar kısa süre içerisinde İslam dünyasına aktarılmıştır.

Bugün Kur'anî bir mefhum olan aklın doğru anlaşılması meselenin esasını teşkil etmektedir. Kur'an-ı Hakîm'de akıl; kalem, levha gibi en üst mertebeye dair bir mefhumdur. Akıl mefhumu doğru anlaşılmadan Kur'an-ı Hakîm'de yer alan *"tefekkür"*, *"tezekkür"*, *"tedebbür"* gibi mefhumların da anlaşılma imkanı yoktur.

Akıl, bir zaman eşliğinde rüşte erer ve ilimle de mertebelenir. İlim denildiğinde de bugün ne anlaşıldığı yine ortadadır. Kur'an-ı

Hakîm'de yer alan manaların insanın zihnine yaklaştırılması işine *"talim"* denir ki bu alimlerin esas işidir. Talim, Kur'an-ı Hakîm'de ilahi mertebeden bir mefhum olarak yer alır. Kehf suresinde Hazreti Musa (as), Hazreti Hızır'a (as) *"senin sahip olduğun rüşte erdiren bilgiyi bana öğret"* ifadesi yer alır. er-Reşid, rüşte erdiren demektir ve Kur'an-ı Hakîm'de *"rüşd"* bu surede çok tekrarlanan bir mefhumdur. Rüşde eren insan *"mana alemi"* insanıdır. Mesele, yolcunun mana alemi karşısında en önemli perdesinin kendisi olduğunu idrak etmesidir.

Günümüzde akıl yerine tefekkür manası esas manaya dönüşmüştür. Tefekkür ise hakikatin karşısında bir perde hükmündedir. Mefhumlar üzerinden nazarî usule alışmış/bağımlı olmuş tefekkürün devre dışı bırakılması önemli bir meseledir ki *"arınma"* bu demektir.

Dün arınma başka bir vecihte söz konusu iken bugün sekülerleşmiş bir zihnin arınmasından söz ediyoruz. Bu zihne kutsalın ve hakikatin idrak ettirilmesi, daha başta kitabın ne olduğunun ve nasıl okunacağının anlatılmasıyla mümkündür. Sekülerlik, tekrar ifade edilirse kitabın yazarından ayrı bir mahalle dönüştürülmesidir. Yazarından bağımsız bir metnin okunması ise mananın okuyanın mertebesine düşürülmesi ile nihayete erer.

Günümüzün en önemli meselesi *"hikmet"*in idrakidir. Hikmet insanlık tarihi boyunca var olan bir bilgidir ve en büyük mirastır. Bu anlamda modernlik hikmetsiz bir bilgi türüne karşılık gelir. Hikmet kendine özgü bir bilgi türü olarak her dönemde belli okulların içinde yer almış ve aktarılmıştır. Günümüzde de özelde tasavvuf içinde bu aktarım yer almaktadır ki Muhyiddin İbn Arabî Hazretlerinin kapısı olan *"Ekberiyye"* bu yolda en önemli okullardandır.

"Hikmet", marifettir ve *"Vahdet-i Vücud"* bir mertebenin adıdır. Ekberî irfan, marifetini hikmet üzerinden ifade ederken sufi gelenek hikmeti marifet içinden ifade eder. Hikmet merkezinde okunduğunda tasavvuf tarihi *"ehl-i hikmet"* ve *"ehl-i irfan"*dan müteşekkil iki silsiledir. Marifetin içinden ifade edilen hikmetten farklı olarak bizatihi hikmetin ifadesi nazariyeye ihtiyaç duyar. Kur'an-ı Hakîm'de yer alan kozmolojiye dair ayetler bu mananın en önemli delilleridir. İkincisi hikmet bir ilimdir ve bu manada da marifetten ayrılır. Bu bağlamda da yine tasavvuf kendi içinde *"ehl-i ilim"* ve *"ehl-i hal"* olarak ikiye ayrılır. *"Vahdet-i vücud"*, Ekberî irfanın hikmete dair marifetidir ve bu manada olmak üzere de Muhyiddin İbn Arabî Hazretlerinin eserlerinde yer alır. Muhyiddin İbn Arabî Hazretleri ilk eserlerinde (*Mevakiu'n-Nücum*) marifet ve ilmin farklılığını izah etmiş sonrasında da sufi ıstılahı hikmet nazarından tashih etmiştir (*Fütuhat-ı Mekkiyye*). Nihayetinde kaleme aldığı *"Füsusu'l-Hikem"* eseri bizatihi hikmetin ifadesi üzerinedir. Başka ifadeyle Ekberî irfanın inşasında İbn Arabî Hazretlerinin *"Füsusu'l-Hikem"* kitabı kurucu metnidir ve Ekberî irfan *"Füsusu'l-Hikem"* şerhleri ile tafsil olmuştur. Bu tafsilde Sadreddin Konevî Hazretlerinin *"Miftahu'l-Gayb"* eseri anahtar hükmündedir. Konevî Hazretleri *"hikmetin şârihi"*dir. Hem *Füsusu'l-Hikem* hem de *Miftahu'l-Gayb*, Ekberî yolcuya yola dair en üst mertebeden yazılmış kılavuzlardır. Bu kılavuzların okunabilmesi adına günümüzde bir rehberliğe ihtiyaç vardır.

Bu manada olmak üzere vahdet-i vücud, Ekberî yolcunun bilmesi gereken bir nazariyedir. Tafsil süresince oldukça hacimli bir külliyat ortaya çıkmış ve nazariye anlaşılması zor bir hale gelmiştir. Usul olarak bir mana önce kaynağından okunmak durumundadır ki bu iki eser kurucu metin niteliğindedir. Sadreddin Konevî Hazretlerine göre akıl, seyrüsülûk ile elde edilen düşünce yeteneğine ulaşamaz.

Fakat bu bilgiler anlaşılır bir dille ifade edilebilir ve tümüyle olmasa da süluk etmemiş kimse de bu bilgilerden yararlanabilir. Yine onun talebesi Cendî'ye göre *"muhakkiklerin naklettiği bilgiler üzerinde zaman harcayıp düşünen, tedebbür ve teemmülde istek ve gayrette bulunan kimseler söz konusu ilmi kazanabilir."*

TE'VİL

Kur'an-ı Hakîm, bir çok mertebeden ve bir çok vecihten okunabilen bir kitaptır. Bu manada *"tefsir"* ve *"te'vil"*den söz edilir. Hem tefsir hem de te'vil ciddi bir ilmi gerektirir ki, bu alanda da birçok eser mevcuttur. Tefsir, Kur'an-ı Hakîm'in ifadesiyle *"kıssalar"* üzerinde zahirî bir açıklama usulüdür. Te'vil ise yine Kur'an-ı Hakîm'in ifadesiyle belli bir ilmin hasılıdır.

Mutasavvıfların Allah'ın kitabına ilişkin değerlendirmeleri işaretler şeklindedir. Aslında bu işaretler te'vil manasındadır. Onlar bütün değerlendirmeleri kendi nefislerine döndürürler ve kendi nefislerinde gördüklerini işaret olarak isimlendirirler. Muhyiddin İbn Arabî Hazretleri *"Yüce Allah, varlık aleminde yazılı olan her şeyi kalplere ilham yoluyla yazdırır. Çünkü alem, yazılmış ilahi bir kitaptır. Yazdığım hiçbir kitapta müelliflerin ve telifin gayesini gütmedim, yazdıklarımın tamamı ilhamdır"* cümlesiyle te'vil manasını ifade eder. Bu manada *"Şifa Niyetine"* isimli risalem de ne

bir tefsir ne de bir te'vil hükmündedir. Sadece Kur'an-ı Hakîm'deki "*Şüphesiz bunda 'mütevessim'ler (iz sürücü) için ibretler vardır*" (Hicr Suresi, 75) ayetinde yer alan manayı idrak gayretinin bir karşılığı, mananın tafsilden ziyade tabiridir.

Kur'an-ı Hakîm'de yer alan *"Furkan"* anahtar bir mevhumdur: *"Ramazan ayı, ki onda Kur'an; insanlara hidayet olarak ve hidayeti açıklayıcı Furkan olarak indirilmiştir"* (Bakara Suresi, 185). *"O sana kitabı, daha önce hidayet olarak indirdi, Furkan'ı da"* (Âl-i İmrân, 4) buyurulur. Her iki ayette de el-Hâdî; hidayet edici vurgusu ile *Furkan*'ın manası irtibatlıdır. Enbiya Suresinde *Furkan*'ın muttakilere dair bir mana olduğu vazedilir: "*Musa'ya ve Harun'a muttakiler için bir ışık ve bir zikir olarak Furkan'ı verdik"* (Enbiya, 48). Kur'an-ı Hakîm'de muttakiler müminlerin en üst mertebeye sahip olanlarıdır. Muttakiler içinde *Salihler, Muhsinler, Muhlisler* yer alır ki, *"Furkan"* bu seviyeden bir idraktir. *Furkan*; istidadın nispetinde Kur'an-ı Kerim'i anlamaktır. İbn Arabî Hazretleri aynı eserinde, *"Kur'an ehli olmanın en alt derecesi kişinin Kur'an'ın kelimelerini hıfzetmesidir. Şayet Kur'an'dan ezberleyerek yüklendiği bu kelimelerle ahlaklanır ve bunu sıfatı haline getirirse"* mananın hasıl olacağını söyler. Bu manada ahlaklanmak *"anlamanın"* bir hasılıdır.

Sâlik, diğer seferlerin yanında Kur'an seferine tabidir. Bu seferde Kur'an'ın bazı menzillerinde belli manalar ona açılır. Bir tür sefer notları olan, Abese Suresi ayetlerinde (12-16) *"esferen"* tabiriyle zikredilen bu mana yine Kur'an'ın tabiriyle belli bir meşreb ve mizacın hasılıdır ve herkes Kur'an'dan kendi ölçüsünce ilim alır.

Muhyiddin İbn Arabî Hazretleri *"Seferler"* isimli eserinde Kur'an seferini vazeder:

"'Biz onu (yani Kur'an-ı Aziz'i) Kadir Gecesi'nde indirdik.' Tefsirciler naklederek demişlerdir ki Kur'an bir defada yakın göğe inmiştir. Sonra oradan Hz. Muhammed (s.a.s.)'in kalbine ayet ayet indirilmiştir. Bu, Kur'an gizli veya açıktan okunmaya devam ettiği müddetçe asla bitmeyecek bir seferdir. Kul hakkında aslı üzere baki kalan Kadir Gecesi ise kulun saflaştığı ve tezkiye olduğu zamandaki nefsidir. Bu yüzden Allah Teala 'Her hikmetli emr o gecede ayırt edilir.' buyurmuştur. Aynı şekilde her hikmetli emr nefste de yaratılmıştır ve nefse iki mana üzere fücuru ile iki mana üzere takvası ilham olunmuştur.

Kulun kalbi ise itibari olarak Kur'an'ın bir defada indirildiği yakın göktür. Daha sonra muhataplara göre Furkan olur. Kalbde, görmenin payına düşen şey duymanın payına düşen şey gibi değildir. Biz ancak 'Senin kalbine bir defada indirildi" dedik. Bununla Kur'an'ı ezberlemeni ve hıfzetmeni kastetmedik. Bizim sözümüz ancak ruhani ve manevidir. Ve biz ancak, o senin katındadır, fakat sen· bilmiyorsun demek istedik. Çünkü göğün Kur'an kendisine indirildiğinde onun metnini ezberlemesi gerekli değildir. Sonra Kur'an, perdelerini kendinden açmanla senden sana ayet ayet iner. Ben bunu sülukumun başındayken kendimde tecrübe ettim."

Muhyiddin İbn Arabî Hazretlerinin vazettiği *"Kur'an seferi"*, yolcunun Kur'anla irtibatlanması manasındadır. Herkesin Kur'an-ı Kerim'de bir suresi ve o sure içinde de kaderini belirleyen bir ayeti vardır ki, "*kadem"* bu bağlamdadır. Başka bir ifadeyle herkes Kur'an seferine önce kendi suresini idrak ederek başlar ve sefer süresinde kendisine açılan manalar onun *"Furkan"*ı olur.

ABDULVAHİD YAHYA
(RENÉ GUÉNON)

Tasavvuf, *"ehl-i ilim"* ve *"ehl-i hal"*den müteşekkildir. *"Melâmî'* ve *'Sufî'* meşrebe karşılık gelen iki ayrı silsilede ehl-i ilmi Ekberî irfan temsil eder. Bu manada *"ehl-i aşk"* her iki silsilede de yer alan mizacın karşılığıdır. Marifetten değil de ilimden bahis olunduğunda menkıbeden değil, kitaptan, nazariyeden hikmetten bahsedilir ki Ekberî irfan bu manada bir külliyatı ifade eder.

Muhyiddin İbn Arabî Hazretlerinin talebeleri ve onun eserlerinin ilk şârihleriyle başlayan *"gelenek"* günümüze kadar kesintisiz şekilde sürmüştür. Ekberî irfan geleneğinde *"Füsusu'l-Hikem"* şârihleri, *"Miftahu'l-Gayb"* ya da hikmet şârihleri yanında ehl-i aşkı temsil eden İbn Farız'ın eserlerinin özelde *"Taiyye"* şârihleri ve *"Gülşen-i Raz"* şârihleri yer alır. Ekberî irfanın tarihi kendi içinde dönemlendirildiği takdirde ise kadim ve modern olmak üzere iki döneme haizdir. Muhyiddin İbn Arabî Hazretlerinin kurucu

metinleriyle inşa edilen ve şârihler silsilesi ile tafsil olan kadim gelenek modernlikle birlikte ikinci bir döneme girmiştir.

Ekberî irfanın modern devirdeki en önemli temsilcisi René Guénon'dur. Guénon, ilk başta içinde bulunduğu zaman ve ortamda gördüğü çarpıklıklara merkezi bir noktadan hareket ederek tavizsiz bir şekilde karşı çıkan keskin bir kalemdir. İkincisi, Guénon, çağın ruhuyla uyumsuz bir münzevidir. *"Varlık Mertebeleri"*[1] kitabının mütercimi üçüncü olarak Guénon'un eserlerinde yer alan bir hususun altını çizer; *"Guénon hakikati her şeyin üstünde tutar ve tezahürü göz ardı eder."* Hakikatin tamamen göz ardı edilip her şeyin tezahüre, hatta onun en alt sınırı olan cismani boyuta indirgendiği bir devirde Guénon bu tavrıyla var olmuştur. Bu manada olmak üzere Schuon'a göre[2] *"Guénon metafiziksel bir yakinin müşahhas halidir. Bu tabiata sahip olmak demek, hakikat dışında her şeyi göz ardı etmek ve yüksek makamdan konuşmak demektir."*

Guénon modern devrin şârihidir. Guénon'a göre modernlik metafizikten yoksun bir manadır ve metafiziğin olmadığı bir manada hikmetten söz edilemez. Bu mana üzere Guénon eserlerinde metafiziğin mahiyeti üzerinde durmuş, kadim metafiziğin modernliğin diline tercümesini de vazife edinmiştir. İkincisi, varlık ve varlık mertebeleri, Guénon'un eserlerinin nirengi noktasıdır. Kadim gelenekte yer alan beş ilahi hazret üzerine kurulu olan bu yaklaşımda *"gelenek"* hikmeti karşılar.

Günümüzde Guénon takipçileri *"gelenekselci ekol"* olarak tarif edilmektedir ve bu ekole ait bir silsile de sayılmaktadır. Guenoien ya

[1] Rene Guenon, 'Varlık Mertebeleri', (Mütercim Sedat Yüksel), İnsan Yayınları, 2021.
[2] Frithjof Schoun, 'Rene Guenon: Some Observations', Sophia Perennis: Hillsdale NY, 2004.

da gelenekselci ekol adına yazılanların kendi içinde belli meseleleri ihtiva ettiğinden, Guénon'un sahih manada anlaşılabilmesi için bu meselenin izahı Ekberî irfan adına önemlidir.[3] Bu anlamda Guénon, Ekberî irfan içinde Sadreddin Konevî ile başlayan ve Molla Fenârî ile süren *"hikmet şârihleri*"nin yer aldığı silsilenin son temsilcidir.

Ekberî irfanı kendi içinde kadim ve modern olarak tarihi içinde dönemlendirmek seküler bir okuma gayreti adına değildir. Halen kadimin içinde yer alan temsilciler bulunmaktadır *(*Abdulbaki Miftah, Aştiyanî, Gurabî), lakin modernliğin içinde temsilden bahis söz konusu olduğu için dönemlendirmeye ihtiyaç hasıl olmuştur. Bu mana son *Füsus* şârihi Ahmed Avni Konuk ve René Guénon karşılaştırıldığı takdirde anlaşılabilirdir.[4]

René Guénon ve Kutsal Bilim

Ezoterizm kavramı, Batıda XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Modernlik içinde ezoterizmin konu edinilmesi ve değerlendirilmesi, meseleleri halen enikonu hallolmuş bir mana da değildir. René Guénon bu dönemde Batıda ortaya çıkan modern yaklaşımlara karşı ezoterizm içinden hem ciddi eleştiriler yöneltmiş hem de ezoterizmin ele alınabilmesi için usul ve esasların altını çizmiştir. Ekberî geleneğin bir temsilcisi olan Guénon'un yaklaşımı, akademik ilgide bir *"öğreti"* olarak ele alınmış ve yine bu minvalde bir *"ekol"* kurucusu olarak değerlendirilmiştir. Hal böyle olunca *"Gelenekselci Ekol"* olarak kabul edilen bağlamın içinde Guénon'un özgünlüğü perdelenmiştir. Asıl olan Ekberî mana bu türden ele alışlarda felsefi bir manaya dönüşmüştür ki, *"perennialist ekol"* bu dönüşümün

[3] Mehmet Aysoy, 'Modernlik ve Marifet: Rene Guenon'da Kutsal Bilimler', Altiva Kitap, 2020.

[4] Bkz. Mehmet Aysoy, "Ahmed Avni Konuk'ta Bir Mesele Olarak Modernlik", Uluslararası İbn Arabi Sempozyumu, Malatya 2018.

adıdır. Guénonien bir ekolden ve bu bağlamda da bir öğretiden söz etmiyoruz. Bu mana ancak Guénon'un dahil olduğu öğretiye diğerlerinin de mensup olması halinde mümkündür. Öğreti, şerhi gerektirir lakin burada Guénon'un belli kavramlarının ve belli meselelerinin devam ettirilmesi söz konusudur. Belli kavramların ve meselelerin sahiplenilmesi, meseleye aynı öğretiden yaklaşıldığı anlamını taşımamaktadır. Ekberî Guénon ve İşrakî silsile olarak iki ayrı öğretinin mensupları söz konusudur. Bu doğrultuda da Guénon ve İşrakî silsilenin temel kavramları bu çalışmanın belli bölümlerinde karşılaştırılarak farklılık okuyucunun dikkatine sunulmuştur.

Modern Dünyada Bir Ekberî

René Guénon, modernliğin içinde bir *"Ekberî"dir*. Bu mana Ekberî gelenek açısından tartışmasız bir öneme haizdir. Onun çalışmaları, yaşadığı dönemin meseleleriyle şekillenmiş ve marifetini yine yaşadığı dönemin koşulları içinde ifade etmiştir. Bu cümleden olmak üzere Guénon'un hayatı ve kendisine konu edindiği meselelerin ait oldukları bağlamda değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu ele alış onun yaklaşımını tarihselleştirmekten ziyade, o dönemin koşulları ve modernliğin içinde yer alan belli manaların aslıyla karşılaştırılması, başka deyişle ortodoksi adınadır. René Guénon,*"15 Kasım 1886'da Fransa'nın Blois şehrinde doğdu. Soy bakımından tamamen Fransız ve Katolik bir ailenin çocuğudur. İlk öğrenimini öğretmen olan teyzesinden gördü. Orta öğrenimini dinî bir okulda yaptı. 1902'de retorik öğrencisi olarak koleje başladı. 1903'te kolejin felsefe bölümüne girdi ve aynı yıl felsefe-edebiyat diplomasını elde etti. Ekim 1904'te Paris'te Collège Rollin'e matematik öğrencisi olarak yazıldı. Sağlık durumu el vermediği için üniversite öğrenimini bırakarak Paris'e yerleşti. [Guénon], klasik öğretimin verdikleriyle tatmin olmadığını hissederek entelektüel*

ufkunu genişletmek için, o devirde rağbette olan 'néo-spiritualiste' doktrinleri incelemeye yöneldi. Bir arkadaşı vasıtasıyla, 'bâtın ve gizli ilimler' ile uğraşan 'occultiste' bir cemiyetin ileri gelenleriyle tanıştı. Kısa zamanda ciddiyet ve titizliğiyle kendini kabul ettirdi. Daha sonra bu çevre ile ilgili mason localarına girdi ve kısa zamanda yüksek derecelere ulaştı. 1908'de yapılan Spiritüalist ve Masonik Kongre'de sekreter olarak bulundu. Kongrede École Hermétique'in şefi Papus'un 'insan ruhunun ölümden sonra tekrar dünyaya gelip bir bedene girerek tekâmül edeceğini (réincarnation: tenâsüh), böylece ölümsüzlük (survivance) kazanmış olacağını ve bunun spiritüalizmin iki temel gerçeği olduğunu' söylemesi üzerine sekreterlikten ayrıldı. Bu sırada L'Eglise Gnostique'in ileri gelenleriyle tanışarak bu kuruluşa girdi. Adı geçen bu mason locaları ve 'occultiste' teşekküllerle irtibatını kestikten sonra bir başka mason locasına girdi. 1914'e kadar devam eden faaliyetlerine bu tarihten itibaren tamamen son verdi" (Tahralı, 2008).

Guénon'un gençliği bir *"hakikat"* arayışı serüvenidir, yaşadığı devirde mevcut olan tüm hakikat iddiası olan yapılarda yer almış ve bu tecrübe sonraki hayatında ortaya koyduğu eserlerde belirleyici olmuştur.

Guénon'un hayatının ikinci evresi, Müslüman olup tasavvufa intisab etmesiyle başlar. Bu süreçte, kısa bir süre içinde Paris'ten ayrılmış ve Mısır'a yerleşmiştir. Guénon'un yaklaşımını belirleyen mana bu döneme aittir. *"Günümüzde, Batıda René Guénon'un çalışmalarından sonra tanınır hale gelmiş olan gelenekselci düşünce, tarihsel olarak, kesinlikle İslami ve Ekberî bir kökene sahiptir"* (Valsan, 1995, s. 39). Ekberîlik, Guénon için entelektüel

bir bağlam değildir, meşrebtir.[5] Guénon, Abdulhadi Aguili'yi tanıdıktan sonra Müslüman olmuş ve Aguilî'nin şeyhi Eliş el-Kebir'e intisab etmiştir.[6]

René Guénon'un öğretisi ile Şeyhü'l-Ekber'inki arasında, hakiki metafizikçiler arasındaki doğal basit uygunluktan daha fazlası vardır. René Guénon İslamî inisyatiğini (seyrüsülûk), kendisi de Şeyhü'l-Ekber'in entelektüalitesinden ve evrensel düşüncesinden yararlanmış olan Mısırlı Şeyh Eliş el-Kebir'den aldığından burada daha ince ve dolaysız düzeyde bir ilişki vardır. Guénon, el-Kebir'in mayaladığı bir manadır. René Guénon'un 1931'de *"Haçın Simgeciliği"* adlı eserini şu sözlerle ithaf ettiği kişidir: *"Bu kitabın*

[5] Ekberîlik, İslam düşünce tarihinin önemli bir bileşenidir. Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin (ö.1240) marifet serüveninde ortaya koyduğu eserler, Ekberîliğin temel referanslarını teşkil etmiştir. İslam düşünce tarihinde tasavvufun dönemlendirilmesi Ekberîlik merkeze alınarak yapılmaktadır. Önceki dönem 'klasik' olarak ifade edilirken Ekberîlik, marifetin ifadesi açısından bir ilim olarak nitelendirilir. İbn Arabi, tasavvuf tarihinde o güne kadar olan kavram ve sistematiği, esma-i ilahiye dayalı yeni bir nazari yaklaşımla kurmuştur. Ekberîlik bir ekol olarak, ortaya çıktığı XIII. Yüzyıldan günümüze kadar varlığını sürdürmüş, geçen sürede Ekberî meşrebli arifler tarafından yazılan şerh ve kitaplarla oldukça hacimli bir literatür ortaya çıkmıştır. Diğer bir manada ise, Ekberîlik ortaya çıktığı dönemden itibaren İslam düşünce tarihinde bir mesele olarak yer edinmiştir. Bu bağlamda değişik dönemlerde Ekberî geleneğe karşı ciddi itirazlar söz konusu olmuş ve gelenek tarafından da bu itirazlara karşı savunmalar ortaya konulmuştur. Ekberîlik modernliğin de önemli meselelerinden biridir.

[6] *"El-Kebir, Mısır'da 1907 yılında yayınlanmış 'en-Nadi' dergisinin yazarıdır. Bu derginin düşüncesi Şeyh-i Ekber'e aitti. Böylelikle bu dergi, 'La Gnose' ve 'Isis'in Örtüsü –Geleneksel Etütler'le kıyaslandığında bir haberci niteliğindeydi. Derginin önemli yazarlarından biri Abdulhadi Aguili'dir. Şeyhin yazılarında 'İtalya'da ve Doğuda, İbn Arabi incelemeleri için bir topluluk oluşturulduğunu duyuruyordu. Yeni topluluk 'Ekberiyye' adını almıştı."* (Valsan, 1995, s. 37). Bu dergide yer alan yazılarda; "*Doğu ve Batı arasında manevi bir birlik çizgisi ve bu işlevi yerine getirecek bir seçkinler oluşturma denemesi ve nihayet İslami entelektüalitenin ve de özellikle bu çalışmada Şeyhü'l-Ekber öğretisinin rolüdür."*

esas düşüncesini borçlu olduğum Alim, Melki Mağribi Şeyh Abdurrahman Eliş el-Kebir'in yüce anısına. Meçr el-Kahire, H. 1329."

Guénon bu başlangıçtan sonra da şeyhinin misyonunu sürdürmüştür.[7] *"Genel anlamda René Guénon'un doktrinel ürünü, en evrensel hakikatlere ve bunların geleneksel adaptasyonlarını düzenleyen simgesel kurallara ve devri yasalara ilişkindir"* (Valsan, 1995, s. 12). Bu açıdan Guénon'un çalışmalarının İslami ortodoksluğu konusundan bir mesele, diğer yanda da şahsi geleneksel konumuyla genel doktrinel işlevi arasındaki ilişki konusunda ikinci bir mesele vardır. Birinci mesele ki, ortodoksluğun ölçütü ile ilgilidir, Valsan'ın ifadesiyle:

> *"…ezoterik (bâtını) ortodokslukla exoterik (zahirî) ortodoksluk arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bu açıdan Ortodoksluğun ölçütü, nesnelerin doğası gereği, metafizik ilkelerin kavranışında ve bu kavrayıştan kaynaklanan sonuçlarda yatmaktadır. Geleneksel hiçbir şeyin kalmadığı bir zaman diliminde yazan ve çağdaşlarının kuşkusuz bir biçimde kabul ettikleri hakikatleri sergileyen René Guénon'un metafizik formülasyon tarzlarının Batıda bilinen ya da uygulanan doktrinel ifade tarzlarına kıyasla zorunlu olarak bağımsız bir niteliği vardır. Diğer yandan, tek bir Doğu geleneğinin doktrinine özellikle bağlanmayıp sentezini sunduğu evrensel düşüncelerin sergilenmesine*

[7] "*Abdulhadi Fransa'da Guenon'la karşılaştı, bu dönem Rene Guenon'un İslam'a bağlanışı ve tasavvufu öğrendiği dönemidir ve Guenon bu dönemde 'La Gnose'yi çıkarıyordu, Abdulhadi bu derginin 1912'deki son sayısına kadar inceleme ve özellikle çeviri faaliyetlerine yeniden başladı. Abdulhadi 1917' Barselona'da vefat etti, Rene Guenon, başlangıçta 'Ekberi'ler tarafından ana hatları belirtilen eserin, tamamen evrensel bir perspektif içinde sürdürülmesine ve geliştirilmesine Avrupa'da tek başına devam etti; bu durum, yazıları başka entelektüelleri etkileyinceye kadar sürdü ve bunların en en önemlileri 'Geleneksel Etütler' etrafında adım adım toplandılar."* (Valsan, 1995, s. 39).

hizmet eden her şeye uygun zamanda yöneldiğinden bu biçimsel bağımsızlık niteliği belli ölçülerde Doğunun doktrinel ifade tarzları karşısında kendini göstermektedir. "René Guénon, geleneksel inisiyasyonun en mükemmel başarılarından biri olarak görülen hem kavramsal ve hem de terminolojik sentez çalışmasını araştırmalarında gerçekleştirmek zorundaydı. Ama bu bile onun eserini hususi olarak anlaşılır koşullarına bağlıyordu. Bu yüzden de onun genel doktrin eserleri herhangi bir Doğu uygarlığı dilinde çevrilmeye çalışıldığında, bu dillerin her biriyle değişen özel bir ideolojik ve terminolojik yorumun çeviriye eşlik etmesi gerekmektedir" (Valsan, 1995, s. 13).

Sonuç olarak, René Guénon'un eserinin geleneksel İslami çevredeki sunuluşu, içerdiği kaçınılmaz ciddiyet tümüyle dikkate alınarak, İslam'ın Bâtıni ve metafizik öğretilerine yeterince başvurarak yapılmalıdır:

"Bu açıdan ayrıca dikkat etmek gerekir ki, günümüzde tasavvuf doktrinleri bile İslam ülkelerinde, Doğu dünyasının bütün kültür ortamlarına Batıdan yayılmış olan modern zihniyetin koşullarına cevap verecek biçimde yenilenmiş ve uyarlanmış entelektüel bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır" (Valsan,1995, s. 15).

Önemli bir bağlam da Guénon'un yaklaşımında *"var olan tüm geleneksel biçimlerin eşzamanlı olarak geçerlilikleri ve meşrulukları düşüncesidir. Bu, daha ziyade, kendi aralarında az çok eşdeğer olan birçok geleneksel biçimin aynı zamanda var olabileceği düşüncesidir"* (Valsan, 1995, s. 23).

Guénon, külliyat sahibi bir alimdir ve 1909 yılında başlayan yazı hayatı ömrünün sonuna kadar sürmüştür.[8] Guénon, Ekberîlik ve

[8] "*1909 yılı Kasımında bazı arkadaşlarıyla çıkarmaya başladığı La Gnose adlı dergide ilk makalesi yayımlandı. (...) Abdülvâhid Yahyâ'nın eserleri İngilizce, İtalyanca, İspanyolca, Portekizce, Almanca gibi Batı dillerine tercüme edilmiştir. Kitaplarında René Guénon adını kullanmış, sadece Arapça yazdığı makaleler*

marifet ilimlerine dair hacimli eserler kaleme almıştır. 1925 yılında Paris'te yayınlanan *"Vedanta'ya Göre İnsan ve Tekevvünü"* eserinde;

> *"XIV. yüzyıldan beri batıda ilk defa bu kitapta açık ve berrak bir dil ile vahdet-i vücud ve bunun tabii neticesi olan, halen beşeriyet mertebesinde bulunan insanın, daha bu dünyada iken 'kurtuluşa', yani her türlü 'gayriyet'in ve zuhur alemine gelişin yok olduğu 'ıtlak mertebesine' ulaşma imkanının olduğu açıklanmıştır. Panteizmin 'vahdet-i vücud' demek olmadığı gösterilmiştir. Bu eserin ilmi bir tebahhur (erudition) eseri, doktrini dıştan tanıyan bir kimsenin yazdığı nazari bir eser olmadığı, içten bilfiil tanınan ve 'naklen' de elde edilen bir 'marifet'in meyvası olduğu göze çarpmaktadır."*

Abdulvahid Yahya'nın marifeti açısından eserlerinde yer alan ikinci vecih, ilm-i hikmet'e dair olan ilimlerdir. Sayılar ilmi, astroloji gibi İbn Arabî'nin marifetini ifade ettiği bağlamda yer alan ilimler Abdulvahid Yahya tarafından konu edilmiştir. Bu manada ilk eseri "*Dante'de Batın İlmi"* (1925)'dir. İkinci eseri, 1931 Yılında Paris'te yayınlanan "*Haç Sembolizmi"*ni, Şeyhi Abdurrahman İliş el-Kebir'e ithaf etmiştir ve bu eserde "*vahdet-i vücud, varlık mertebeleri, büyük cihat ve küçük cihat vb. İslam tasavvufunun konuları yeni ve farklı bir üslupla incelenmiştir"* (Tahralı, 2018, s. 54). Aynı yıl *"el-Ma'rife" dergisinde "Nefsini Bil"* makalesi yayınlanır ki bu mana Ekberîliğin temelidir. *"Varlık mertebeleri" (1932)* eseri yine vahdet-i vücud ve varlık mertebelerine dairdir. Bu manada en önemli eseri 1946 yılında yayınlanan *"Tasavvuf ve Seyrüsülûk Toplu Bir Bakış"* eseridir. Abdulvahid Yahya "*bu eserinde teorik marifet sahasından tasavvufî tahkik ve tahakkuk safasına geçmek için gerekli olan vasıta ve*

Abdülvâhid Yahyâ ismiyle yayımlanmıştır. On yedi kitap, beşi Arapça olmak üzere 350 kadar makale yazmış, makaleleri konularına göre derlenerek ölümünden sonra dokuz cilt halinde basılmıştır." (Tahralı, 2008).

şartları incelemektedir. Seyrüsülûk, tasavvufun mahiyeti ve hususiyetleri tasavvuf tarikatlerinde konu edilen teknik meseleleri, şeriat olmaksızın tarikat ve hakikatin olamayacağını ve 'tasavvufi tarik'le 'mistik tarik' arasındaki farkları yeri geldikçe açıklamıştır" (Tahralı, 2018, s. 56).

İşrakî Silsile

Guénon'un günümüzde hakkıyla tevil edilememesinin önemli bir nedeni de takipçileridir. Bu mananın belli nedenleri söz konusudur; ilk başta, Abdulvahid Yahya ile onun takipçilerinin görüşleri bir arada değerlendirilmiştir.[9] Guénon ve takipçileri arasında sanılandan fazla görüş ayrılıkları söz konusudur ki bu bağlam Guénon'un görüşlerinin anlaşılmasında önemli bir perdedir. Guénon'un en yakın takipçisi Frithjof Schuon[10] kabul edilir. Guénon

[9] Ülkemizde gelenekselci ekol hakkında bir hayli tez yapılmıştır. Bu tezler içinde iki doktora tezi kayda değerdir ve bu tezlerde de ekol yekpare olarak değerlendirilmiştir; H. Yılmaz (2003), Ezeli Hikmet ve Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif, İnsan Yayınları; Koltaş, N. (2009), Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelemi Konulara Yaklaşımı; Rene Guenon ve Fritzjof Schuon Örneği, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi.

[10] *Frithjof Schuon (Şeyh Îsâ Ahmed Nûreddîn eş-Şâzelî ed-Darkâvî el-Alavî el-Meryemî); 1907 yılında İsviçre'nin Basel şehrinde Alman bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babasının müzisyen olması sebebiyle sanata değer veren bir aile ortamında yetişti. İlk öğrenimini Almanca gördü. Fakat babası ölünce annesiyle Mulhouse'a göç ettiler, burada Fransız vatandaşı oldu ve eğitimini Fransızca sürdürdü. Askerlik vazîfesini ifâsından sonra ve 1929'daki ekonomik buhranın eşiğinde, Schuon Paris'e yerleşti. Schuon'un İslam geleneğini yakından tanıması ve doğrudan Müslümanlarla münasebet kurması 1932 yılında Cezayir'e gitmesiyle mümkün oldu. Orada Şeyh Ahmed el-Alavi ile tanıştı, yanında dört ay kaldı. 1933 yılının Şubat ayında Şeyhin kendisi tarafından, Şeyhin mukaddemi (vekili, halifesi) Adda Bin Tounes'in yanında tarîkata kabul edildi. Burada kendisine İsa Nûreddin ismi verildi. 1935 Martında, Schuon Mustaganem'e geri döndü. Sidi Adda Ben Tounes, Şeyh Ahmed el-Alavî'nin vefatından sonra yerini almıştı. Bu ziyaret esnasında Şeyh Adda, Schuon'e mukaddemlik makâmını tevcih etti. Şeyh Adda, Şeyh*

ve Schuon farklı meşreb ve kademlerin insanlarıdır. Bu mana da onların hem ilimlerini hem de yaklaşımlarını belirlemiştir.[11] Bu nedenledir ki, Guénon Schuon'u kendi şeyhine değil başka bir şeyhe yönlendirmiştir[12] (Koltaş, 2003). İkincisi, Guénon şeyhlik yapmamıştır[13] lakin Schuon bir şeyhtir ve onun takipçileri öncelikle müridleridir. Hal böyle olunca Guénon'un entelektüel anlamda takipçilerinden söz edilebilirken Schuon'un silsilesinden söz edilir. En önemlisi, Guénon'un referansı İbn Arabî iken, Schuon'un

Ahmed el-Alavî'nin dileği mûcibince, bu kararı aldığını ve kararın Schuon'ün girdiği uzun ve terbiye edici bir halvetin ardından verildiğini söyler (Aymard ve Laude, 2004, s. 140-141). Nasr; *"Schuon bize ayrıca Alavîyye'ye intisâb ettikten hemen sonra "yeşil peygamber" diye de bilinen, İslâm'da hiç kesilmeyen silsilevî işlevi temsil eden Hızır ile karşılaştığını söylediğini ifade eder* (Nasr,1999, s. 46). *1938 Yılında uzunca bir süredir yazışmakta olduğu René Guénon'u ziyaret için Mısır'a gitti. Ertesi yıl 1939'da Hindistan'a giderken yine Mısır'a uğradı. Hindistan'a varışından birkaç ay sonra II. Dünya Savaşı patlak verdi. Fransız dönünce askere alındı. Savaş sırasında Almanlar tarafından yakalanıp hapsedildi. Alman bir aileden geldiği için bu defa da Almanlar onu savaşa katılmaya zorladı. Bunun üzerine İsviçre'ye kaçarak İsviçre vatandaşlığına geçti. Yaklaşık 40 yıl Lozan'da yaşadı. 1949 yılında kendisi gibi ressam olan, metafiziğe ve dine derin ilgi duyan Alman asıllı İsviçreli bir kadınla evlendi. Eserlerini burada (çoğunlukla Fransızca) kaleme aldı. 1960'larda, Kutsal Bâkire'nin [Hz. Meryem'in] kendisine görünmesinden sonra 1930'larda Avrupa'da kurduğu tarîkata Meryemîyye ismini de ekledi ve Şeyh İsa Nûreddin el-Alavî el-Meryemî ismini kullandı. Schoun bıraktığı otuz küsür eser ve yüzlerce makalenin yanında, Michel Valsan (Schoun'un halifesi), Seyyid Hüseyin Nasr (Schuon'un mukaddemlerindendir), Huston Smith, Titus Burckhardt (Schuon'un müridlerindendir), Gai Eaton, Martin Lings (Schuon'un mukaddemlerindendir) ve Victor Danner gibi önemli şahsiyetlerin düşünceleri üzerinde de etkili olmuştur.*

[11] Guenon'un yaklaşımında belirgin olan ilimler Schuon'da görülmez. Schuon; kozmoloji bilimlerini en iyi arkadaşı Burchartd'a bırakmıştı, astroloji'ye de güvenmezdi astronomiyle ilgiliydi (Çiçek, 2007, s. 50).

[12] Guénon, Schuon'e hâlâ Cezayir'e gitmeyi planlıyorsa kendi ismini vererek Şeyh Ahmed el-Alevî'ye gitmesini tavsiye etmiştir.

[13] Guénon asla manevî bir lider rolünü üstlenmemiş; kendisine intisâp etmek istiyenleri defâatle reddetmiştir (Çiçek, 2007, s.15).

Sühreverdî Maktül'dür; tarihsel olarak biri Ekberî, diğeri İşrakî[14] iki farklı yaklaşıma karşılık gelen bu mana Guénon ile takipçilerinin bir arada değerlendirilmesin de önemli meseleleri belirler:

> *"İşrâkîlik seçmeci (eklektik) bir sistemdir; ancak kaynağını nereden aldığı ve sisteme asıl rengini verenin hangi filozof veya doktrin olduğu tartışma konusudur. İslâm düşünce tarihinde işrak felsefesinin en önemli temsilcisi kabul edilen Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, görüşlerini temellendirdiği Ĥikmetü'l-işrâḳ adlı eserinin giriş kısmında İşrâkī hikmetin mahiyetini ve önceki felsefî doktrinlerle olan ilişkisini açık bir şekilde belirtir. Ona göre kadîm hikmet biri kanıtlamaya (istidlâl) dayalı araştırma ve incelemeyi (el-hikmetü'l-bahsiyye), diğeri mistik tecrübe ve sezgiyi (el-hikmetü'z-zevkıyye) temel alan iki farklı metot kullanıyordu. Bunlardan ilkinin önderi Aristo, ikincisininki Eflâtun'dur. Fakat burada Eflâtun, nurla sembolize edilen kadîm Zerdüştî felsefenin bir devamı ve temsilcisi olarak sunulur. Ayrıca Câmasb, Ferşâ-vüşter ve Büzürgmihr gibi eski İran bilgeleri; Agathedemon, Hermes ve Asklepios gibi eski dünyanın Aristo dışındaki bütün bilge ve filozofları keşf ve aydınlanma yöntemini*

[14] Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) kurduğu mistik ve teosofik felsefe. Şark kökünden türetilen işrâk kelimesi sözlükte "güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı" gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen meşrik ise coğrafya olarak doğuyu ifade eder. Terim anlamında işrak, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (mânevî tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır. Ontolojik açıdan işrak, aklî nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır. Aynı zamanda işrak, arınan insan nefsinin ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi şeklinde ahlâkî anlamda da kullanılır. İşrak ayrıca, güneşin doğudan yükselerek her şeyi aydınlatması olgusundan hareketle coğrafî anlamda ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun Doğu hikmeti olduğunu sembolize eder. "Işık doğudan yükselir" özdeyişi buradan gelmektedir. İşrâkıyye terimi, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. İşrâkıyyûn da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir.

benimseyip kullanan birer İşrâkī sayılır. Ancak bilgelerin babası Hermes, hikmetin önderi ve reisi Eflâtun, hikmetin sütunları sayılan Empedokles ve Pisagor İşrâkī hikmetin en belirgin simalarıdır. Bu bilgeler, halkın cehaleti yüzünden düşüncelerini sembollerle (rumuz) ifade etmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla onlara yapılan itirazlar asıl düşüncelerini değil sözlerinin zâhirini ilgilendirir. Sühreverdî nur ve zulmeti (aş. bk.) temel alan kadîm İran hikmetinin, şirk ve ilhâdı gerektiren kâfir Mecûsî ve Maniheistler'in sistemiyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığına dikkat çeker" (Uludağ, 2001, s. 438).

Sühreverdî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerini okuyarak felsefî formasyon kazanmış, bu filozofların doktrinini gençlik döneminde kaleme aldığı *"et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşiyye, el-Lemehât, el-Muḳāvemât ve el-Meşâri ve'l-mutârahât"* adlı eserlerinde yer yer eleştirip özetlemiştir. Ona göre rasyonel araştırmaya dayanan bu sistem sağlam ve güzel olmakla birlikte hakîm-i müteellih (teosofist) olmak için yeterli değildir; o dereceye erişmek üzere önce keşfe ve ruhî tecrübeye ulaşmak, sonra da bu bilgiyi başkasına anlatma aşamasında aklî tahlilini yapmak gerekir (Hikmetü'l-İşrâk, s. 10-13). Fakat Sühreverdî, Aristo'yu İslâm Meşşâîleri'nden ayrı tutmaya özen gösterir ve Meşşâîler'in yaptıkları yorumlarla Aristo'nun felsefesini asıl maksadından saptırdıklarını savunur; hatta uzun zaman uğraşıp da çözemediği bilgi problemini rüyasında imdadına yetişen Aristo'nun yardımıyla çözdüğünü bildirir. Grek filozofu ona, çözümü objektif varlık alanında değil kendi sübjektif dünyasında aramasını yani özüne dönmesini tavsiye eder. Ayrıca İslâm filozofu olarak bilinenlerden hiçbirinin hakikat bilgisine (huzûrî bilgi) ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfîlerin başardığını, gerçek anlamda hakîmin de bunlar olduğunu söyler (et-Telvîhât, I, 74). Böylece Sühreverdî, hakiki felsefenin keşf ve sezgiye dayanan mistik ve teosofik düşünce tarzı olduğunu Aristo'ya tasdik ettirerek kendi sistemi adına onun güçlü

otoritesinden yararlanmak ister. Bununla birlikte bu konuda Sühreverdî'ye kılavuzluk eden gerçekte Aristo değil, yanlışlıkla ona mal edilen Eûlûcyâ adlı apokrif eserdeki görüşleriyle Plotin'dir; dolayısıyla İşrâkīliğin ilham kaynaklarından biri de Yeni Eflâtunculuk'tur. Böylece Gazzâlî'nin eleştirileriyle büyük bir darbe yiyen Yeni Eflâtuncu karakterdeki İslâm felsefesi Sühreverdî ve takipçilerinin gayretleriyle, Gazzâlî'nin de dahil olduğu mutasavvıf düşünürlerden gelen birikimden yararlanıp ilham alarak yeni bir form kazanmak suretiyle tekrar canlanmıştır.

Abdulvahid Yahya, İşrakî düşünceye mesafelidir ve bu mesafesini *"İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış"* eserinde ifade eder:

> "*İşrakiyye düşüncesi, sözcüğün gerçek anlamında, sadece çok özel bir düşünce açısını, temel olarak Ebu'l-Fütuh es-Sühreverdi'ye bağlanan belli bir ekolün düşüncesini temsil eder ki, bu ekolle tamamen aynı çizgide sahih bir ekol olarak bakılamaz ve hatta kimileri onun tasavvufla hiçbir ilgisi olmadığını kabul ediyorlar ve sadece daha çok felsefi bir ekol olarak değerlendiriyorlar"* (Guénon, 2016, s. 126).

Yine aynı eserde Henry Corbin'in "*İşrak Düşüncesinin Kurucusu Halepli Sühreverdi"* kitabını tahlil eden Abdulvahid Yahya;

> "*Yazar çok şüpheli sözde kaynaklarla ilgili bazı kesin ifadeler kullanmaktadır. Burada ilmü'l-huruf'un kökeninin Mazdeizm'e dayandığını belirten garip bir düşünce görmekteyiz. Öte yandan yazar, düzenli hiçbir silsileye bağlanmayan 'işrakiyye' düşüncesiyle gerçek tasavvuf arasındaki farkı gereği gibi ayırt etmesini bilememiştir. İşrakilik kuşkusuz, belli ölçüde tasavvuftan etkilenmiştir; ama temelde İslami bir biçime soktuğu Yeni Platoncu düşüncelerden etkilenmiş gözükmektedir"* (Guénon, 2016, s. 131).

Schuon, *"İbnü'l-Arabî'nin şiirlerinden bazılarını Fransızcaya tercüme etmişti, ama İbnü'l-Arabî'yi bütün İslâmî ezoterizmle özdeşleştirmeyi ve böyle yapan kimi Guénoncuların fikirlerini reddetmişti. İbnü'l-Arabî'ye Şeyh'ü-l Ekber diyerek saygısını belli eden Schuon yine de onun kimi görüşlerinin pürüzlü olduğunu düşünüyordu. (...) 1950'lerin sonundan itibaren, Nasr vasıtasıyla Farslı tasavvuf üstadlarının eserleri ile tanışan Schuon, özellikle Mevlânâ'ya, Şebistârî'ye, Câmî'ye bağlandı ve Mevlânâ'nın tasavvuftaki en evrensel velî olduğu kanaati onda hasıl oldu."* Schuon'un takipçisi Titus Burckhardt'[15] ve Seyyid Hüseyin Nasr'dır.

[15] *"Floransa doğumlu (1908) Titus Burckhardt, Alman asıllı bir İsviçrelidir. Basel'li âilesi ve çevresi aristokrat ve sanatçı kimselerden müteşekkildi. Burckhardt, Batı sanatının imkânları ile buluştu, sınırlarını gördü. Doğu sanatına yöneldi. Doğu sanatına ve teorik zeminine olan bu merakı dolayısıyla Burckhardt'ın yolu Fas'a düştü. Protestan bir geçmişten gelen Burkhardt için Fas, pek çok hususta bir kırılma noktası, pek çok meselede bir dönüşüm imkân ve mekânı oldu. Fas'ta 1934 yılında İslamiyeti benimsedi. Kuzey Afrika'nın yaygın tarikatlarından Şâzeliyye'nin Darkaviyye koluna intisap etti. Gelenekselci bakış açısında pek çok çağrışımları bulunan İbrâhîm ismini ve ikinci bir isim olarak da İzzeddîn'i aldı. Titus Burckhardt, krizde olduğunu düşündüğü modern çağ ve modern insana, sahih geleneği anlatma uğraşısına kendi adadı. Büyük bir yekün tutan eserlerini Almanca ve Fransızca kaleme aldı. Eserlerinin tamamı pek çok dile çevrildi. Tasavvuf, geleneksel kozmoloji, geleneksel kent mimarisi, kutsal sanat, İslam estetiği ve sanatı, simya, Budizm, modern psikoloji gibi pek çok konu onun eserlerinde kendine yer buldu. Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin ana eseri Fusûsü'l-*hikem *(La Sagesse des Prophètes, Paris 1955) ve yine ekberî ekole mensup bir müellif olan Abdülkerîm el-Cîlî'nin el-İnsânü'l-kâmil'i (De l'Homme Universel, Paris 1953) üzerinde çalıştığı odak metinler oldu. Mezkûr iki metni telif-tercüme olarak adlandırabileceğimiz bir tarzda Fransızca'ya çevirdi. Bu çalışmaların başta İngilizce olmak üzere İtalyanca, İspanyolca gibi diğer Batı dillerine de çevrilmesi, İbnü'l-Arabî ve ekolüne dönük ilginin artmasına sebebiyet verdi. Batı dillerinde İbnü'l-Arabî ve ekolü uzun yıllar bu çeviriler üzerinde okundu. Burckhardt'ın tasavvuf alanındaki en önemli çalışması, Türkçeye İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş başlığı ile çevirebileceğimiz Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam (Paris 1969) adlı eseridir. Bu eserinde o, tasavvufun temel meselelerini berrak metafizik bir dille yorumlamaya ve*

Schuon, hakkında yapılan tezlerde ekol içindeki yeri abartıya varan ifadelerle yerini almıştır:[16]

> *"Schuon, teorik metafizik ve kozmolojinin yanı sıra gerçeğin idrâkinin etkili ve pratik yönlerine de vurgu yaptı. Yani, onun farkı ve diğer tradisyonelistlerden ayrı durduğu nokta sadece philosophia perennis yahut sophia perennis'ten değil, religio perennis'ten de bahsetmesinden geliyordu. Anlattıklarıyla, dinin merkezî önemini ve ezoterizmin ve geleneksel metafiziğin dinler çerçevesi içinde kavranabileceğini gözler önüne sermesi önemlidir. Selefleri gibi o da hakîkatın evrenselliği ve birliği hususunda yazılar yazdı ve "dinlerin aşkın birliği" terimini ortaya koydu. Bu terim aynı zamanda, şimdi akademik çevrelerde bile din araştırmaları konusunda meşhur olan Fransızca ilk eserinin de başlığıydı. İngiliz gelenekselci Gai Eaton'ın tesbit ettiği gibi Guénon "hâl-i hâzırdaki zaman döngüsünün başında insanlığa bildirilmiş ama şimdi kısmen kaybolmuş Umûmî bir Gelenek'in varlığına inanıyordu. Onun esâs derdi bu Gelenek'in ayrıntılı şekillerinden ve çöküş tarihinden ziyâde onun cevheriyle, insanoğlunun geleneksel doktrinin sağladığı kanallar vasıtasıyla halen ulaşabildiği saf ve değişmeyen bilgi ileydi"* (Eaton, 1949, s. 188; akt. Çiçek, 2007).

---

tasavvufu geleneksel kökenlerinden koparmaksızın modern dünyada ifade etmeye çalışmıştır. Kitabın ana kurgusu, tasavvuf ve mistisizm, tasavvuf ve panteizm, mârifet ve aşk, tasavvufî tevil ve işârî yöntem, tevhid ve mertebeleri, a'yân-ı sâbite, yaratma ve halk-ı cedîd, insân-ı kâmil gibi tasavvuf doktrinine ilişkin meseleler etrafındadır." (Sabah Ülkesi Dergisi, 2013, sayı 36).

[16] *"O, sadece kendinden önce gelen Tradisyonel Ekol'ün iki büyük şahsiyeti René Guénon ve Ananda Coomaraswamy'nin koydukları ilkeleri birleştirip yeni bir terkip meydana getirmekle kalmamış, kendi dehâsının mahsülleri olan nadîde eserleri ile de bu ekolü zenginleştirerek ona yeni bir boyut kazandırmıştır. Otodidakt bir alîm olan Schuon, sanatçı doğası ve ilim adamı titizliği ile kaleme aldığı eserlerinde hem felsefî ve metafizik konulara meraklı okuyucuların ilgisini cezbetmiş hem de ortaokuldan sonra resmî olarak okumaya devam etmemesine rağmen akademik çevrelerde de neredeyse 'kanon' olmuştur."* (Çiçek, 2007, s. 10)

Schuon'un görüşleri ile Ekberî metafizik ve hikmet bağlamında kayda değer farklılıklar söz konusudur:

> *"Schuon, perenyal din algısını öne çıkararak kendini sadece tek bir dinin hikemî cevherini kabul edip diğerlerini reddedenlerden yani 'ihtida' edenlerden ayırır, lâkin bunu yaparken bağlı olduğu geleneğin formunu reddetmeden diğer geleneklerin de benzer şekilde önemli olabileceğini söyler: Bizi Müslüman- doğanlardan yahut ihtida etmiş bireylerden ayıran şey – 'psikolojik' olarak diyebiliriz - evrensel metafiziğin (Advaita Vedanta, Şehadet, Risalât'ül-Ahadiyye) ve ism-i İlâhî'nin evrensel tarîkinin (japa- yoga, nembetsu, zikr, niyâz-ı kalp) zihnimizde kablen (apriori) temerküz etmesidir. İşte bu iki unsur hasebiyle biz geleneksel bir formun içindeyiz, bu form –nazarîyyede İslâm değilse de- İslâm'dır. Bu iki hâkim kaynaktan neşet eden evrensel ortodoksi bizim şeriat ve genel itibârîyle İslâm yorumumuzu belirler. Bu, ayın yerkürede bulunmadığı halde okyanusları etkilemesi gibidir, ayın yokluğunda, denizin hareketleri akıl almaz ve 'gayr-ı meşrû' olacaktır. Ona bağlı 'onomatological' bilim gibi, evrensel metafiziğin de söylediklerinin üstümüzde nihaî bir hükmü vardır, bu gerçek bizi bir defasında 'İslâm'ı de- İslâmîze etmek' ithamı ile karşı karşıya bırakmıştır. Yaptığımız, İslâmîzm'in dışında, Asya'nın metafizik gelenekleri tarafından formüle edilmiş prensiplerin kasti tatbîki değildir, bizim durumumuzda ruhânî otorite - yahut onun aracı olan öz - hakîkatın tüm huzmelerinin, kaynakları ne olursa olsun, bir kesişim noktası haline gelir. Kişi şunu daima gözönünde bulundurmalıdır: Esâsen bakış açılarının eşyanın doğasını yansıttığı söylenebilecek Asya'nın metafizik geleneklerinin evrensel otoritesi, - böyle bir tercih vukû bulduğunda monoteistik dinlerin genelde daha 'teolojik' otoritesine takaddüm eder. Böyle bir tercih vukû bulduğunda dedim, çünkü bâriz bir şekilde bu tür şeyler bazen ezoterizmde de aslî sembolizmde de olabilir. Lâkin, hiçkimse Semitik doktrinlerde böyle bir tercihin olmayacağını, onların düzenleme ve kurallarının dogmatik, ahlâkî ve sosyal uygunluk göz önünde bulundurularak belirlendiğini inkâr edemez. Ama bu hüküm saf İslâm*

için, onun cevher doktrininin ve temel sembolizminin hâkimiyeti için geçerli olamaz; yani Şehadet 'dünya batıl ve Brahma haktır' ve 'sen O'sun' (tat tvam asi) veya 'Ben Brahma'yım' (aham Brahmasmi) demekten başka birşey değildir. Bu, hem bu dünyanın hakîki olmayışının hem de Kâdir-i Mutlak'ın (Supreme Identity) saf ifâdesidir. Aynı şekilde, diğer erkân-ı din de, perhiz ve sanata dair yasakların oluşturduğu aslî kurallar gibi, bâriz bir şekilde, idrâk ve tasavvur destekleri meydana getirirler. Bize göre bu destekleri evrensel metafizik –yahut "Ortak Gelenek"- genişletip izâh ederek aydınlatabilir ama ilgâ edemez. Evrensel hikmet, zikrin diğer bütün dinî ritüel ve ayinleri kapsadığını ve onlarının yerine geçtiğini ifâde ettiğinde bu, şeriat yahut sünneti bir çeşit inhisârî karma-yogaya dönüştürmeye çalışanlara karşı nihâî ve kat'î otoritedendir. Bu otorite bizim, çoğu Şiî'nin câiz bulmadığı kıyas ve ictihadla sonuçlara varmamıza bile izin verir. Yahut, eğer muayyen Müslüman bir pir, her zikirden önce abdest alıp iki rekat namaz kılmamızı söylerse, japa-yoganın evrensel ve antiformalist otoritesi bu şeyhin otoritesine takaddüm eder, en azından bizim durumumuzda bu böyledir. Öbür taraftan, eğer Hindu yahut Budist bir pir, bir resmin önünde japa yapma emri verirse, belirtmeye bile gerek yok ki İslâmî sembolizmin hükmü, bizim için evrenselliğin her tür meselesinden ayrı olarak, bu emre takaddüm edecektir, çünkü şekil şekildir ve şekillerin bazıları zarûrîdir ve zarûrî olmaları hasebiyle ruhun evrenselliğini yeniden birleştirirler" (Çiçek, 2007, s. 20).

Guénon daha hayattayken Schuon'la bazı meseleler ortaya çıkmıştır:

"1948'de Hristiyan ritüellerinin ezoterik mânâları kaybedip kaybetmedikleri konusu hususunda Guénon ve Schuon fikir ayrılığına düşerler ve bu konu ilişkilerini biraz zor bir duruma sokar. Yine de, yaygın görüşün aksine, üçüncü tarafların yanlış anlaşılmalara katkılarına ve Hristiyanlık ve Budizm konusundaki fikir ayrılıklarının sebep olduğu tatsızlıklara rağmen ikili, eski samimîyetlerini istedikleri kadar muhafaza edemeseler de Guénon'un vefâtına kadar

mektuplaşmaya devam ederler." (Çiçek, 2007, s. 30).

Ülkemizde bu ekolü temsilen en fazla tanınan Seyyid Hüseyin Nasr'tır.[17] Schuon gibi Nasr'a da akademik çalışmalarda önemli misyonlar yüklenir:

> "*Frithjof Schuon, Guénon'un temellerini attığı felsefe ve onun yansımalarını Budizm, Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslam'a uygulayarak farklı bir açılım sağlamıştır. Seyyid Hüseyin Nasr ise, Guénon tarafından ortaya atılmış olan ve Schuon tarafından da geliştirilen bu felsefeyi tekâmüle erdirmekle beraber bu düşünce yapısını İslamî perspektiften de yeniden inşa etmiştir"* (Aslan, 2008, s. 34).

Nasr da Schuon'un hem müridi hem de İşrakî takipçisidir.[18]

[17] *"Seyyid Hüseyin Nasr, 7 Nisan 1933'te Tahran'da doğdu. Ailesi, şah ailesi ile yakınlığı bulunan saygın bir aileydi. Tahran'da başladığı üniversite eğitimini 1954'te Massachusetts Institute of Technology'de fizik ve Harvard Üniversitesi'nde tarih dallarında aldığı lisans diplomasi ile bitirdi. 1956'da Harvard Üniversitesi'nde jeofizik alanında yüksek lisans, 1958 yılında bilim tarihi alanında doktora yaptı. 1958'te İran'a geri döndü. Tahran Üniversitesi edebiyat fakültesinde asistan olarak göreve başladı. 1968 yılında aynı fakültenin dekanlığına atandı. 1972'de yine Tahran'da Şerif Teknoloji Üniversitesi'nin rektörlüğüne getirildi. 1973'te Şahbanu Farah Pevlevî'nin himayesinde kurulan İmparatorluk Felsefe Akademisi'nin başkanlı görevi kendisine verildi. 1979 İran Devrimi sırasında ve ardından kurulan İran İslâm Cumhuriyeti'nde görevlerine devam eden Seyyid Hüseyin Nasr, 1984'te ABD'ye gitti ve George Washington Üniversitesi'nde İslâmî ilimler profesörü olarak göreve başladı. İran İslam Devrimi'nden sonra ülkesinden temelli ayrılıp ABD'ye yerleşti. Edinburgh ve Temple üniversitelerinde öğretim üyeliği de yapmış olan Nasr, 1984 yılından beri George Washington Üniversitesi'nde İslam Araştırmaları profesörüdür."*

[18] Gelenekselci ekolün özelde Nasr'ın, İbn Arabi'yi doğrudan değil de dolaylı olarak konu edindiği bellidir. Nasr, kendi otobiyografisi olan 'Ezeli Hikmetin Peşinde' de İbn Arabi çalışma işini W. Chittick'e bıraktığının altını çizer. Chittick, uzun bir zamandır İbn Arabi hakkında önemli çalışmalar ortaya koymuş ve bu çalışmaların da çoğunluğu ülkemizde yayınlanmıştır. Chittick, 'Sabah Ülkesi'nde yer alan bir röportajında kendisini gelenekselci ekol içinde görmediğini belirtir. Bu ifadenin gerekçesi işrakiliktir. Yine de Chittick'in kendi ifadesiyle esas meselesi İbn Arabi'yi

Otobiyografisinde yer alan; *"Corbin'le birlikte kimi çalışmalarına yaşamımızı adadığımız entelektüel akıl hocamız, Şeyhü'l-İşrak Şihabuddin Sühreverdî idi"* (Nasr, 2007, s. 68) ifadesi onun alemiyle ilgili önemli bilgiler sunar. Corbin, Sühreverdî'ye *"eski Fars bilgeliğinin ihyacısı bir teosof olarak görmekte ve bu bakış açısı, Nasr tarafından da aynı şekilde sürdürülmektedir"* (Cihan, 2016, s. 424). Nasr'ın ilmi hayatının önemli bir bölümünü Sühreverdî ve Molla Sadra'nın Batı dünyasına tanıtılması oluşturur.[19] Bu ele alışta yeni bir kavram da devreye girer: *"teosofi"*. Hristiyan alemde hikmet, seküler ve dinî olarak iki ayrı anlama sahiptir; sophia-theosophia. İşrakî yaklaşımda teosofi kavramı işlevselsdir ve İbn Arabî ve Ekberîlik bu bağlamda yer edinir. Ekberîlik, teosofi olarak nitelendiği takdirde Sühreverdî'nin *"işrakîliği"* ile arasındaki farklılıklar da kaybolur. Bu doğrultuda Şiilik ve Ekberîlik ilişkisi öne çıkar. Teosofi bizatihi Şiiliği karşılayan bir kavramdır hal böyle olunca Molla Sadra'nın düşüncesinde görüleceği üzere Şiilik ve Ekberîlik, İşrakîliğin bileşenidir. Corbin'in kalıba döktüğü şekliyle *"teosofi"* bağlamında ele alındığı takdirde belli bağlar belirginleşir (Corbin, 2015, s. 79). Bu manada bir teosofi öncelikle Şiiliği hermetik geleneğe -Cabir b. Hayyan ve simya- bağlar ki, bu aynı zamanda Şiilik ile Ekberîliğin kesişme noktası olur.[20]

İngilizce konuşan aleme tanıtmaktır ki, bu manada Ekberî geleneğin modernliğe tercümesidir.

[19] *"Daha çok İran'da ve Şi'a'nın kucağında gelişen Molla Sadra ve Suhreverdi teosofileri fıtri-metafiziki zenginliği sebebiyle ve alakalı olduğu İbn Arabi ekolünün metafiziki yorumlarına nazaran daha sistematik bir karaktere sahip oluşu nedeniyle, Batı düşüncesinin içinde bulunduğu kördüğümü çözmede özel bir öneme sahiptir." (Nasr, 2014, s. 200).*

[20] Tarihsel süreçte Şiilik ile Ekberîlik arasındaki ilişki daha çok araçsal niteliktedir. Nasıl Sühreverdi eski İranlıların teosofisini İslam felsefesiyle yeniden birleştirmek istemişse Haydar Amuli'de Şiilikle tasavvuf metafiziğini birleştirmeye çalışmıştır

Kutsal ve Profan

Guénon'un yaşadığı ve eserlerini ortaya koyduğu dönem modern dünya adına gerçek bir kriz dönemidir. Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında Batı düşüncesinde ortaya çıkan yaklaşımlar Guénon'un ele aldığı meseleleri belirlemiştir; ezoterizm ilk ve en kapsamlı meseledir[21], bu çerçevede ortodoks manada ezoterizmin

(Corbin, 2015, s. 133). Amuli'nin tevhid öğretisi İbn Arabi'nin vahdet-i vucud öğretisine dayanır. Sühreverdi'nin gayreti felsefe ile tasavvufu birleştirmekken, Amuli, tasavvuf ile Şiiliği birleştirir. İkinci olarak, İbni Ebi Cumhur (ö. 1402) 'Kitabu'l-Mucli' ile Sühreverdinin İşrak teosofisini İbn Arabi'nin öğretisiyle birleştirdi. Nihayetinde de Molla Sadra (ö. 1641) ile sentez son halini aldı.

[21] *"Ondokuzuncu yüzyılın başında ezoterizm sözcüğünün ortaya çıkması, Fransız Devrimi ve imparatorluk savaşlarının yarattığı dramların ertesinde 'Avrupa bilincinin girdiği krizin' bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Yeni zamanlar için "yeni bir bilimi" tarif eden terim, Fransızcada ilk olarak 1828'de "ezoterizm"le hiç ilgisi olmayan "eklektizm", "sosyalizm" ya da "senkretizm" kavramları gibi, "izm"ler dalgasının etkisiyle ortaya çıktı. Alzaslı Protestan bir çevreden gelen inisiyatik bilgi tarihçisi Jacques Matter (1791-1864), bu terimi dogmaların boyunduruğundan, metinlere getirilen dini yorumlardan bağımsız tinsel tartışmalar için bir özgürlük alanını ifade etmek için kullandı."* (Laurant, 2006, s. 1) Terim birdenbire doğmadı; birbirini tamamlayan "egzoterik" ve "ezoterik" sıfatlarından türemişti; bunlardan ilki L'Encyclopédie'de (1755), *ikincisi ise 1742'de Mason bir yazar olan La Tierce tarafından, 1687'de ise bir İngiliz (Th. Stanley,-Felsefe Tarihi) tarafından kullanılmıştı. Her ikisi de halktan saklanan, ustadan çırağa aktarılan, seçilmiş bir elite özgü bir bilginin varlığına göndermede bulunuyordu; kelimenin içeriyi (eso) ve dışarıyı (egzo) ifade eden Yunanca kökeni de bunu gösteriyordu. Kavram bunun yanı sıra Rönesans'ta kabala ve hermetik kitaplar hakkındaki spekülasyonları, daha uzak bir geçmişte, milattan sonra ikinci yüzyılda İskenderiye gnostiklerinin metinlere getirdikleri yorumları ve Pythagoras gizemlerine farklı bakışlarını da miras almıştı. Farklı içeriklerin birbirine böyle karışması, günümüze kadar uzanan belli bir dalgalanmaya yol açacaktı; bunda etken olan ise, terimin çift yönlü olarak, bilgiye sahip olanlar ve halk tarafından farklı şekilde kullanılmasıydı.*" (Laurant, 2006, s. 6) *"Rönesans'ta Kutsal Yazılar'ın içerdiği ipuçlarıyla, onlardan önceki ya da alanlarına yabancı bilgiler arasında kurulan uzlaşma, on dokuzuncu yüzyılın başında, bir taraftan akılsal eleştirinin, bir taraftan da ufkun Doğu'ya doğru genişlemesinin etkisiyle çok zedelenmiş durumdaydı. Cizvit*

izahı kadar Batıda ezoterizm hakkındaki yanlış anlayışlar da Guénon'un meseleleri arasındadır.[22] İkincisi, Guénon, kutsalı o dönem Batıda yaygın olan gelenekler üzerinden değil, farklı bir bağlamdan ifade etmek durumunda kalmıştır. O dönemde Batıda Budizm gibi Doğu gelenekleri revaçtadır ve hakikatin ifade edilebilmesi için daha farklı bir gelenek ihtiyacı söz konusudur. Söz konusu tarihsellik dikkate alınmadığında mesele Guénon'un Müslümanlığına kadar giden tartışmaları belirlemektedir.

papazlarının büyük Konfüçyüs metinlerini çevirmesinden hemen sonra Anquetil-Duperron (1731-1805) 1771'de ilk çevirisini yayınlamıştı; Alman romantizmi ise devrim öncesinde dinde yaşanan rönesansı, bu yeni evrenselcilikle birleştirmiş, bunu da "Aydınlanma ruhuna" karşı sembolizmaya yaşama alanı açarak yapmıştı. İşte bu bağlamda Friedrich Creuzer (1771-1858) eski İran, Mısır ve Yunan dinleri arasındaki benzerliklerin, bütün halklar için ortak bir ilk vahyin varlığını ortaya koyduğunu belirtiyordu. Creuzer'in tezi Almanya'da hemen alaşağı edildiyse de, Fransa'da, özellikle ezoterizm kavramının olgunlaştığı çevrelerde başarı kazandı. Sembollerin dünyası, muzaffer akla kafa tutuyordu; bu dünyanın yorumlanışı önemli bir toplumsal mesele haline gelecekti; bu yorumun anahtarlarını geçmişinde taşıyan bir kutsal bilim olmuş muydu, olmuşsa mirasçısı kimdi? Ondokuzuncu yüzyılın başında, bilgi aktarımını elinde tutan Yahudi-Hıristiyan tekeline karşı insana özgü bilgilerin kökeninin dayandırıldığı Mısır'ın etrafında ateşli tartışmalar dönüyordu." (Laurant, 2006, s. 3).

[22] Aynı içerikteki başka bir sözün, "okültizm"in ortaya çıkması tam da bu durumun bir yansımasıydı; okültizm yaygın bir kullanımdan doğmuştu, ama sonradan bilgeliğe gönderme yapan (ya da ona öykünen) bir anlamda kullanılmıştı. Üstelik her iki durumda da anlam, onsekizinci yüzyılda yakın kavramlar olan "illüminizm" ve "teozofi"den anlaşılandan farklıydı. *"Ezoterik masonluk "okült bilimlere" göndermede bulunuyordu; bunun teorisi ise ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yapılmış, "büyücü" Eliphas Lévi'yle tamamlanmıştı: Böylece okültizm yüzyılın sonuna kadar ezoterizmle eşanlamlı olarak kullanıldı. Söz konusu olan dar anlamda bilimler değil, edinilen bilgilerin ortak akılsal düşünce kategorileri çerçevesinde aktarılmasını sağlayan bir sistemdi. Yöntem, Aydınlanma Çağı aklının Avrupa toplumlarını dönüştürmede başarısız olduğu saptaması üzerine kurulmuştu; hata halkların yeterince eğitilmemesindeydi."* (Laurant, 2006, s. 9).

Metafizik bağlamında *"kutsal-profan"* dikotomisi en kapsamlı manaya ulaşır. Bu bağlamda modernlik, metafiziğe karşı bir manadır; Sadece profan görüş noktası vardır. Artık bu sistemde *"hakikat"*ten söz edilemez. Sadece gerçek (*realite*) maddi ve duyularla ilgili gerçek vardır. Modern insan, *"hakikatin"* seviyesine yükselmek yerine hakikati kendi seviyesine indirmek istemektedir. Modern insanlar umumiyetle, ölçülebilen, sayılabilen ve tartılabilen yani neticede maddi şeylerin ilminden başkasını idrak edemezler. Modern ilmin niteliği niceliğe, sayıya irca etmek iddiası önemlidir (Tahralı, 2018, s. 163). Guénon, *"Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri"* eserini bu manaya hasretmiştir.[23] Bu doğrultuda rasyonalizm, mekanik fizik, sosyoloji, psikoloji, etnoloji, arkeoloji, tarih gibi modern bilimler metafizik bağlamından eleştiriye tabi tutulur (Guénon, 1990, s. 213). Metafizik, akıl-üstüdür, modern akılcılık sadece aklın bir değer olduğunu göstermek değil, onun üstünde hiçbir şeyin olmadığını, dolayısıyla bilimsel bilginin ötesinde mümkün bilgi olamayacağını savunmaktadır, böyle olunca, akılcılık zaruri olarak metafiziğin inkarını icab ettirir (Guénon, 1980, s. 51). Metafizik; dolaylı veya dolaysız her şeyin zaruri olarak bağımlı olduğu külli ilkelerin bilgisidir (Guénon, 1980, s. 51). Modernlik ilkeden yoksundur onun için değişkendir. Modernlik *"alemi-mahsusa"*yı bilginin tek konusu görmektedir. Hakiki terkip ilkelerden hareket eder ve bu ilkelerdeki kesinlikten nasibini alır. Kadim ilim, bir gerçeği barındıran her şeyin zaruri olarak katıldığı, değişmez üstün bir hakikatin yansıması bir nizam içinde, kendi hususi tarzında ifade ve temsil ettiği nispette muteber sayardı.

[23] *Modern zihniyetin karakteristik özellikleri ve belirgin nitelikleri arasından, her şeyi sadece nicelik açısına indirgeme eğilimini, incelememize merkezi nokta olarak alacağız. Bu eğilim şu son yüzyılların 'bilimsel' anlayışlarında belirgin bir hale gelmiştir.*

Modernlikte bir takım ilkelerden söz edilir lakin bu ilke'den umumi mahiyetteki ilmi kanunlar anlaşılır, halbuki bunlar basit birer faraziye değillerse, istikrai netice ve yargılardır. Bu hakikatin hususiyetleri, gelenek fikrinde bir tür vücud bulduğu için de, her çeşit ilim geleneksel doktrinin bir uzantısı, asli değil fer'i, tabir caizse alt bilgi teşkil eden, ama bununla beraber, mükemmel bilgiyle, yani saf entelektüel bilgiyle bağını muhafaza ettiği için hakiki bir bilgi olan, bu geleneksel doktrinin tatbiklerinden biri gibi görünürdü. Bu mana İbn Arabî'nin yaklaşımında ilimler ve esma-i ilahi bağlamına karşılık gelir. Her mertebenin karşılığında bir ilim vardır ki, bu manada ilke o esmanın hükmüdür.

Guénon *"metafizik"* terimini ilahi ilkelerle meşgul olan ilim ve tefekkür diye kabul etmektedir ki, bu bağlam özelde Sadreddin Konevî'nin *"Miftahu'l-Gayb*" eserinde yer alan mananın aynıdır.[24] *"Bu terimin doğal anlamı 'fiziğin ötesinde olan'dır. Burada 'fizik' teriminden, eskilerin anladığı gibi 'doğa bilimlerinin tümü' anlaşılmalıdır, yoksa modernlerin anladığı gibi bu bilimlerden yalnızca bir teki değil"* (Guénon, 2013, s. 90). Guénon metafiziğin, temelde bu sözcüğün anlamına uygun düşecek biçimde küllinin ya da külli düzeydeki ilkelerin bilgisi olduğunu söyler. Metafizik için *"bilim"* (*science*) değil de *"bilgi"* (connaisance) terimini kullanır. Bu kullanım yine İbn Arabî'nin usulüne göredir. Mesele külli-cüz'i bağlamı içinde ifade edilir. Bu iki terim arasında hiçbir ortak ölçü, olası bir simetri ya da koordinasyon ilişkisi yoktur. Dolayısıyla metafizik ile bilimler arasında alanları birbirinden derinlemesine ayrı olduğu için hiçbir zıtlaşma yoktur. İkincisi,

[24] *"Ona göre metafizikte insanın kullandığı meleke akıl değil kalptir. Mevzusu; ilahi ilkeler, hakikatler ve marifettir. Bu ilim ise, İslam dünyasında Muhyiddin İbn Arabi ve emsalinin eserlerindeki, mesela 'Füsusu'l-Hikem' deki üslub ve ifade ile işlenen tasavvuftur."* (Tahralı, 2018, s. 87).

metafizik hakikatler ancak cüz'i düzeyin ötesindeki bir düzeydeki meleke ile kavranılabilir. Bu bağlamda metafizik *"akıl-üstü"*dür. Metafizikte hiçbir yeni bilgi mümkün değildir. Bu bağlamda *"evrim"* ve *"ilerleme"* mefhumlarının biyoloji ve sosyolojide göreli bir değer taşıdıkları kabul edilse bile metafizik açısından hiçbir geçerlilikleri yoktur. Gerçekte metafizik bakış açısı, tarihselciliğe kökten zıttır çünkü metafizik değişmeyene dairdir (Guénon, 2013, s. 92). Metafizik hiçbir biçimde bilimlerdeki göreliliğe katılmaz. O, mutlak kesinliği asli karakter olarak içermek zorundadır:

> *"Metafizik bilgi alanını oluşturduğu külli'nin oluşturduğu saf akıldan kaynaklanır; ikincisi (bilim) alanını genel'in oluşturduğu akıldan kaynaklanır"* (Guénon, 2013, s. 95).

> *"Metafizik yalnızca varlığın, ruh ve madde gibi çok özel yönleri ya da tersine, zat/mahiyet (essence) ve cevher gibi olabildiğince külli yönleri de dahil olarak tamamlayıcı yönleriyle ilişkili herhangi bir ikicilikle değil, fakat tüm külliliğinde saf varlık mefhumuyla bile sınırlandırılamaz. Metafizik, Aristo'nun yapmış olduğu gibi, tamamen 'varolanın bilgisi' olarak tanımlanamaz. Onun sözünü etmiş olduğu, sadece kuşkusuz metafizik kaynaklı olan, ancak böyle olmakla tüm metafiziği oluşturmayan ontolojidir"* (Guénon, 2013, s. 121).

Guénon'un bu açıklaması hem İbn Arabî'nin eserlerinde yer alan bağlam hem de Sadreddin Konevî'nin *"Miftahu'l Gayb"* eserinde yer alan bağlamlar aynıdır. "*Varlık gerçekte tüm ilkelerin en küllisi değildir, böyle bir kavrayış metafiziği ontolojiye indirger"* (Guénon, 2013, s. 121). Varlık mertebeleri açısından *"varlık"* bir mertebenin/tenezzülün karşılığıdır. Metafiziğin temel özelliği *"entelektüel sezgi"*ye dayanmasıdır. Kalbî sezginin sahası, ebedi ve değişmez ilkeler sahasıdır. Külli ilkeleri doğrudan doğruya kavrayabilmek için *"müteal akıl/kalp"* (*L'intellect transcendant*) de külli plandan neşet etmiş olmalıdır. Müteal akıl/kalp beşeri bir meleke değildir (Tahralı, 2018, s. 225). Metafizik, varlık ile bilginin

temeldeki özdeşliğini kabul eder. Bu özdeşliğin entelektüel sezginin doğasında bulunması nedeniyle metafizik bunu sadece olumlamakla kalmaz *"tahakkuk"* ettirir. Entelektüel sezgi, duyusal sezgiden daha dolaysızdır, zira özne ve nesne ayrımının ötesindedir. O hem bilgi vasıtasıdır hem de bilginin kendisidir. Ve özne ile nesne onda birleşmiş ve özdeşleşmiştir. *"Bundan doğrudan doğruya çıkan sonuç şudur; 'Bilmek' ile 'varlık' temelde bir ve aynı şeydir."*[25]

Guénon, *"metafizik"*ten Konevî'nin kullandığı bağlamda bir ilmi anlar: *"ilm-i hikmet"*. Bu ilim ilkelerin ilmidir ki ilkeler esma-i ilahilerin karşılığıdır. Başka deyişle *"hakikat"* esma-i ilahidir. Dikey bir bağlamda ilm-i hikmetten söz etmek, ilimlerin sınıflandırılmasından değil mertebelendirilmesinden söz etmeyi gerektirir:

> *"Geleneksel anlayışa göre, herhangi bir bilim kendi kendine bir önem taşımaz; buna karşılık, asıl parçası saf metafizikle kurulan öğretinin bir uzantısı ya da ikinci bir dalı olarak bir önem taşır. Gerçekten her bilim kendi mahiyeti itibariyle yalnızca kendine uygun gelen yeri işgal etmek koşuluyla, her ne kadar meşru ise de, üstün düzeyde bir bilgiye sahip kimse için, alt düzeydeki bilgilerin zorunlu olarak önemini kaybedeceğini anlamak oldukça kolaydır. Deyim yerindeyse, bu bilgiler ilkeye özgü bilginin işlevi olarak bir önem taşır, yani bir yandan şu ya da bu olağan alanda onu yansıttıkları ölçüde, öte yandan ilgilenenleri ilkeye özgü aynı bilgiye ulaştırmaya elverişli oldukları ölçüde önem taşırlar; bunlar bizzat geleneksel bilimlere ait olan iki tamamlayıcı işlevdir: Geleneksel bilimler bir yandan öğretinin uygulamaları olarak kendi*

[25] "*Bu, modern Batı felsefesinde o denli büyük bir yer tutan ve hatta kimi kez, örneğin Kant'ta, tüm geri kalanların da kapsamı içine alınmaya ya da en azından ona bağımlı kılınmaya çalışıldığı sözde metafizik olan 'bilgi teorileri'ni tamamen boşa çıkarmak için yeterlidir."* (Guenon, 2013, s. 132).

aralarında gerçekliğin bütün düzeylerini birbirine bağlar ve onları bütün bir sentez birliğinde bütünleştirir; öte yandan, en azından bazı kimseler için bu kimselerin özel yeteneklerine uygun olarak, daha yüksek bir bilgiye hazırlık, bu yüksek bilgiye doğru bir ilerleme durumundadır. Ayrıca, ait oldukları varoluş mertebelerine göre yapılan hiyerarşik dağılımlarında, sayelerinde saf entelektüaliteye kadar yükselmenin mümkün olduğu pek çok basamağı teşkil ederler. 'Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm' adlı incelememizde merdiven simgesini belirtmiştik. Çeşitli geleneklere göre, merdivenin basamakları aynı zamanda hem bazı ilimlere, hem de varlığın durumlarına tekabül eder. Bu durum doğal olarak şu anlama gelmektedir: Bu bilimler modernlerin nezdinde anlaşıldığı gibi tamamen 'profan' bir tarzda ele alınmaları yerine, kendilerine gerçekten 'inisiyatik' bir nitelik kazandırarak daha üst düzeyde bir makam değişikliğine imkan tanıyordu. Bu bağlamda geleneksel bilimler metafizik ilkelere bağlılıklarıyla, fiili bir şekilde 'kutsal bilim'e dahil olmaktadır" (Guénon, 2016, s. 103).

Guénon, marifeti konu edebilmek için Batıda yaygın olan düşünce kalıplarının bu manaya uygun olmadığını açıklar: *"geleneksel öğreti öz itibariyle sentetiktir; dolayısıyla, sentetik bizzat mahiyeti gereği, her tür bağdaştırmacılığı reddeder"* (Guénon, 2003a, s. 69). *Bağdaştırmacılık* (*syncretisme*) gerçek anlamda dışarıdan toplanmış unsurların, daha doğrusu onları birleştirecek daha derin bir düzene ait hiçbir ilkesi olmayan, kaynakları çok farklı birtakım unsurların basit olarak yan yana konulmasından başka bir şey değildir. Okültizm ve teosofi; bundan başka bir şey değildir (Guénon, 2003a, s. 65). Felsefi teorilerde bağdaştırmacılık *"eklektisizm"* adını alır:

"Bağdaştırmacılık, hemen hemen bütün durumlarda, bizzat 'zahirî' özelliğinden ötürü, özü itibariyle profan yöntemdir" (Guénon, 2003a, s. 65).

> *"Gerçekten geleneksel bilgiden esinlenmiş olan her şey daima 'bâtını'dir, 'zahirî' değil; bütün geleneklerin esas, öz birliğini kavrayan kimse, öğretiyi açıklamak ve yorumlamak için, şartlara ve durumlara göre çeşitli geleneksel şekillerden gelen ifade yollarına ve tarzlarına başvurur"* (Guénon, 2003a, s. 70).

İkinci olarak; Guénon, inisiyasyon manasını Batı aleminde ifade edebilmek için önce mistisizm ve ezoterizmin farklılığını ortaya koyar:

> *"Ezoterik ve inisiyatik alanla mistik alanı ya da daha doğrusu, karşılıklı olarak bunlara tekabül eden bakış açılarını birbirine karıştırma işi, bugünlerde oldukça sık yapılan bir yanlıştır. Bu yanlış yorumun menşei doğal olarak birtakım oryantalistlere dayanmaktadır"* (Guénon, 2003a, s. 17).

> *"Gerçek şu ki, mistisizm denilen şey, yalnızca Batıya aittir ve esasında tam anlamıyla Hıristiyanlığa ait bir şeydir"* (Guénon, 2003a, s. 21).

İkinci olarak Guénon, *"büyü ve mistisizm"* ilişkisini izah eder. Sonrasında da inisiyasyon ile ilgili bazı hataların altını çizer (Guénon, 2003a, s. 33). Bu bağlamda psişik olanla manevi olan mananın karıştırılması incelenir ki, bu mana İbn Arabî'de hakiki keşf ile ilgili bağlamdır.

Guénon'a göre Rönesans ve Reform'dan bu yana Batı düşüncesi ve sanatı sadece *"rationnel"*dir. Halbuki gelenekte düşünce ve sanat *"intellektuel"*dir. Buna İslam kültüründe *"kalb"* denilmektedir. Kalbin bilgi elde etmekte yolu ise *"ilham"* ve *"keşif"tir"* (Tahralı, 2018, s. 85). İslam düşüncesindeki *"akl-ı maaş"* ve *"akl-ı mead"* ıstılahları Yahya'nın *"ratio"* ve *"intellect"* ayrımına karşılık gelmektedir lakin burada esasta modernliğe dair bir mesele söz konusudur. Kadim felsefede akıl "ruh"a ait bir melekenin

karşılığıdır,[26] modernlikle (Descartes) birlikte akıl, metafizik bağlamdan seküler bağlama indirgenmiştir. Bu mana bizim alemimizde *"zeka"* ile karşılanmıştır.[27] Guénon'a göre *"intellectual; irfan'a (intellectualite) veya daha yüksek bir mana ile 'marifet'e (connaissance) yani 'hak' ve 'hakikat' bilgisine ulaşmış kişidir. Mertebeli kavram açısından 'L'elite intellectual' tasavvufta 'havas' ve "havassu'l-havas"ın karşılığıdır"* (Tahralı, 2018, s. 85). Bu bağlamda *"sezgi"* (*intuition*); kendisinin *"intuition intellectuelle"* tabirinde belirttiği gibi *"kalbi sezgi"*dir. Guénon düşüncesinde duyum (*sensualite*) ile müdrike (*intellectualite*) arasında yer alır ve aracı rolü üstlenir. İnsanda metafizik bilgiyi alan yön onun rasyonalitesi değil entelektüalitesidir. Bu manayı Tahralı'nın ifadesiyle *"keşf"* kelimesiyle karşılamak daha isabetli olacaktır.

Gelenek

Guénon'un yaklaşımını en doğrudan ifade eden kavram *"gelenek"*tir (*tradition*). Bu kavram da öncelikle 'ezoterizm'in bağlamında yer alır. *"Ezoterizm gerçekte, dine nispetle, dinî olsun ya da başka türlü olsun, bütün zahirî özel şekillerden önceki Geleneği temsil eder; batın ancak zahirle elde edilebilir, tıpkı merkezin ancak muhitle, üstün ancak astla, ruhun ancak vücutla elde edilişi gibi"* (Guénon, 2003a, s. 111).

> *"Ezoterizm temel olarak dinden ayrı bir şeydir ve bir dinin olduğu gibi 'iç' kısmı da değildir; hatta bazı geleneksel şekillerde, örneğin İslam'da olduğu gibi, ezoterizm temelini ve dayanak noktasını dinden*

[26] Aristoteles'in yaklaşımında aklın unsurları; sanat (techne), episteme, pratik bilgelik, hikmet (sophia) ve sezgisel akıldır.

[27] Osmanlıcada 'zeka', 'zekavet' gibi tabirler yer alır. Modernlikle birlikte akıl yerine zeka ikame edilmiştir.

aldığı zaman bile bu böyledir. Din insanı sadece bireysel durum içinde değerlendirir ve onu kesinlikle o çerçevenin dışına çıkartmayı amaçlamaz; fakat tam aksine bizzat o durum içinde insana en uygun, en elverişli şartları sağlamayı amaçlar, oysa ki, inisiyasyonun amacı temel olarak bu durumun imkanlarını aşmak ve üst durumlara geçmeyi fiilen mümkün kılmak ve hatta, sonuçta insanı ne olursa olsun şartlandırılmış her durumun ötesine götürmektir" (Guénon, 2003a, s. 38).

İlke olarak sadece tek bir Gelenek bulunduğundan ve asıl geleneğe uygun (*orthodexe*) her geleneksel şekil bu biricik Gelenekten türediği için, tıpkı bunun gibi özü itibariyle biricik olan sadece tek bir inisiyasyon olabilir; ama bunun şekilleri farklı ve kiplikleri pek çok olabilir. İnisiyatik *"intizam"*ın bulunmadığı yerde, yani asıl geleneğe uygun (*ortodoxe*) geleneksel bir merkeze bağlanmanın olmadığı yerde, artık hakiki inisiyasyona da yer olmaz; ve böyle bir durumda, inisiyasyon kelimesi ancak yanlış olarak kullanılabilecektir (Guénon, 2003a, s. 105). İkinci olarak *"gelenek", "metafizik"*le aynı bağlamı paylaşır, gelenek ve ilke aynı bağlamdır: *"geleneğe veya ilkelere dönüş gerçekte bir ve aynı şeydir"* (Guénon, 2013, s. 148).

"Gelenek nedir? Ortaya çıkabilecek bir karışıklığı önlemek için bu sözcüğü, Batı'daki dinsel düşünüşün kimi kez – 'gelenek' teriminden yalnızca şifahi intikali anlayarak – 'gelenek' ile 'yazılı metin'leri birbirine karşıt olarak gördüğü kısıtlı anlamında almadığımızı hemen belirtelim. Tersine, bizim için gelenek –her ne kadar, her zaman değilse bile çoğu kez belirtmiş olduğumuz üzere ilk başlangıcında şifahi olmak zorunda kalmışsa da – çok daha genel kavrayış ile şifahi olduğu kadar yazılı da olabilir. Ancak bugünkü durumda yazılı kısım ile şifahi kısım, dini ya da başka türden olsun, bir ve aynı geleneğin birbirini tamamlayan iki dalını oluşturmaktadır. Kaldı ki, etimolojik olarak, gelenek şu ya da bu biçimde 'intikal eden'dir. Ayrıca, yine ikincil ve türemiş –ancak tam bir kavram oluşturmak açısından önemli

olan – ögeler olarak, ilkelerini geleneksel doktrinlerden alan farklı düzeylerdeki kurumların tümünü de geleneğin kapsamı içine dahil etmek gerekir" (Guénon, 2013, s. 76).

Üçüncü olarak; Guénon, gelenek kavramını hem yatay antropolojik ve sosyolojik bağlamda hem de dikey melekuta, kutsala dair bağlamda kullanır; "*Hakiki gelenek, bir topluluğun, bir ırkın, bir medeniyetin ruhunda yaşar ve son derece derinlere inen varlık sebebi mevcuttur"* (Guénon, 2013, s. 91). Böyle alındığında gelenek ile -bazı sosyologlara göre- 'bir insan topluluğunun belirli bir süre ortaklaşa sahip olduğu teknikler, kurumlar ve inançlar bütünü' olan uygarlık birbirine karışıyor gibi görünebilir; lakin bu tanımda, tüm uygarlıklarda esas olan entelektüel öge dikkate alınmamaktadır. Guénon'a göre *"Gelenek ve uygarlığın özdeşliği, Doğu açısından temelde doğrudur"* (Guénon, 2013, s. 76).

Guénon, gelenek kavramını kapsam açısından üç mertebede kullanır: "*Temel Büyük Gelenek*" (*Grande Tradition Primordial*) lafzı için büyük harfle yazılan *"Gelenek", "İlk Gelenek" veya "Kadim Gelenek"* ibareleri kullanılırken, tezahürleri olan diğerleri ise küçük harfle yazılır. Guénon'a göre sembol, en geniş anlamıyla, bir doktrinin tüm lafzî ya da şekilli ifadeleri için kullanılabilir. Bazı semboller, tıpkı geleneklerde olduğu gibi, farklılık göstermesine rağmen İlk Gelenek'e bağlı oldukları için bir hakikatin farklı tezahürleridirler. Tersinden bakarsak, çok uzak olan geleneklerdeki benzer semboller de, İlk Gelenek'e ait olduklarını gösteren bir delildir:

"Guénon'un Gelenek düşüncesi bir nevi 'vahdet-i vücut'tur. Varlık mertebesinde olan her şey İlke'ye mensuptur ve bu mensubiyet derece derecedir. İlke, Bir'dir ve Hakikat ile aynîdir. Ondan hiçbir şey ayrımlanamaz. Ondan ayrımlanabilen bir şeyin varoluşu ve gerçekliği mümkün değildir. Evrenin bütünselliğinin, her şeyi içerdiği çok açıktır,

zira tüm parçalar 'Bütün'de içerilir. Dolayısıyla, Mükemmel olan yüce İlke'dir. İlke'de hiçbir şeyin değişime uğraması da söz konusu olmayacağı gibi, yanılacağı da düşünülemez. Geleneksel yanılmazlığı anlamak gayet basittir. Çünkü öğreti, beşer üstüdür ve Hakikat'in bir ifadesidir. Gelenek'in tam olarak ne olduğu ise burada ortaya çıkmaktadır. Gelenek; İlke'nin fizik âlemdeki tezahürünün adıdır. Böylece geleneğin tekilliği tartışmasının nereden kaynaklanmış olduğu ortaya çıkar. Tartışmalardaki farklı geleneklerin varolabilirliği ile bu düşünce yapısı içindeki Gelenek farklı şeylerdir. Kadim Gelenek yalnızca bir tanedir ve diğer gelenek olarak adlandırılan her şey Kadim Gelenek'in farklı tezahürleridirler. Buna bir merkez sembolizmi diyebiliriz. Çarkın ortasındaki hareket etmeyen ve değişmeyen merkez Kadim Gelenek olurken, diğer tezahürler (merkeze bağlı diğer gelenekler) değişime ve harekete tâbi olan öğretilerdir. Buna bağlı olarak her geleneksel öğreti, metafizik ilkelerin bilinmesi ve bunların uygulanarak inisiyatik bir yolla onunla irtibata geçilmesine bir aracıdır. İlk ve asıl Gelenek'in önemi onun varlığının olmaması düşünüldüğünde ortaya çıkar. Onun ölümü ve değişimi düşünülemez. Çünkü değişimin üstünde olan bu ruhun var olmaması (ya da el ayak çekmesi) varlık âleminin kıyameti demektir" (Başaran, 2020).

Tekillik konusu, Gelenek üzerindeki tartışmaların yanında, bir de Hakikat üzerinde yoğunlaşır. Guénon, birden fazla hakikatin oluşunu kesinlikle reddeder. Hakikat bir tanedir ve bütün düşünceler onun değişik ifadeleridir. Farklılık yalnızca şekilde ve görünüştedir, esas temel her yerde ve her zaman aynıdır. Dış şekillerin bu çeşitliliği altında görülen yalnızca ve yalnızca özün ve esasın bir olduğu Hakikat'tir. Örneğin geleneksel bir bilim içindeki bir doğru, diğer geleneksel bilimlerde de olmamasını gerektirmez. Bu bağlamda hakikat, hiçbir tradisyonel tarzın tekelinde olamaz. Bazı modernlerin söylediği gibi, Hakikat tam olarak ne Doğu'ya ne de Batı'ya aittir. Hakikat birdir ve hakikatin bilgisine vasıl olanlar için

hakikat aynı hakikattir. Eğer bir düşünce doğruysa, bu düşünce herkese eşit olur ve bununla bir övünmeye gerek yoktur. Bu yeni bir icat edilme değil, keşfetmedir. Bu bağlamda, doğru bir düşünce yeni olmaz; çünkü hakikat, insan aklının ürünü değildir. René Guénon'a göre gelenekle aynı şey olan yüce merkez, belli bir dönem boyunca zahiren kendini göstermeyebilir. Bu yüce merkez ezoterik manada yeryüzü cennetidir. Kişinin bu yüce merkezle irtibat kurabilmesi için içinde bulunduğu modern dünyanın jargonlarını kullanarak modern dünyaya karşı çıkmayı bırakıp metafizik bilgiye doğrudan/sezgisel bir yolla ulaşma çabası göstermelidir. Çünkü bilgi, modern düşünce yapısında sıkça karşımıza çıkan her türlü korku ve basit tedirginliğin ve bilhassa da kaygının en kesin ilacıdır. Bu noktada tam bilgiye ulaşmış, her şeyi İlke'ye dâhil olarak gören ve bir düzenin öğesi olduğunu bilen biri için modern yanılgılar söz konusu olamazlar. İşte modern dünyanın en büyük hatası buradadır: çözümü aşağıdan beklemek. Hâlbuki gerçek deva ancak ve ancak yukarıdan gelebilir. Ancak, inisiyasyon, yani kişinin metafizik temaşaya ulaşması, az sayıda kişinin başarabildiği bir şeydir. Bu bir lütuftur ve temaşanın gerektirdiği sükûnet ile entelektüel çalışma ile bağdaşmaz (Başaran, 2020).

Guénon'un *"gelenek"* kavramı Schuon ve Nasr tarafından perennial felsefenin kavramlarıyla karşılanır. Philosophia Perennis'in Hint Geleneğinde *"Sanatana Dharma"* olarak anlaşıldığını belirten René Guénon, perennis terimi ile sanatana terimlerini mukayese eder. Sanatana teriminin Sanskritçe daimilik, istikrar, süreç, kadim anlamlarına geldiğini ifade eden Guénon, terimin ezeli-ebedilik anlamı içermediğini söyle dile getirir:

> *"Latince perennis terimi gerçekten de sanatananın eşdeğeridir; buradaki mesele bir 'perennialite' ya da 'daimilik' (perpetuity) meselesidir, yoksa bazen iddia edildiği gibi bir ezeli-ebedilik*

(eternity) meselesi değildir. Gerçekten de sanatana terimi bir süreç kavramına işaret eder, halbuki ezeli-ebedilik tam aksine 'süreç olmayan'ı (non-duration) işaret eder; burada söz konusu olan süreç, tabir-i caizse sınırı belirsiz (indefinite) bir süreçtir, ya da daha açıkçası 'devri' (cyclical) bir süreçtir. Keza, Grek ainôios teriminde de 'ezeli-ebedi'lik anlamı yoktur ki buna rağmen modernler üzücü bir kafa karısıklıgıyla sık sık bu terime onu atfetmişlerdir. Bu anlamda daimi olan şey, bir devrin basından sonuna kadar sürekli mevcut olan şeydir ve Hint geleneğine göre Sanatana Dharma durumunda düşünülmesi gereken devir bir Manvantara'dır, yani bir yeryüzü insanlığının tezahürüdür. Derhal eklemeliyiz ki sanatana aynı zamanda 'primordial'(kadim) anlamına da gelmektedir ve dahası gerçekten daimi olan şey sadece devrin ta baslangıcına kadar geri dönen şey olabilir. Nihayet sanatana'dan açıkça ima ettiği bu daimilik ve istikrar anlaşılmalıdır yoksa hiçbir sekilde ezeli-ebedi anlasılmamalıdır. Çünkü aralarında hiçbir ortak ölçü yoktur ve sanatana ezeli-ebedi'nin dünyamızın şartlarına bir tür yansımasıdır" (Guénon, 2004b, s. 76).

"Philosophia Perennis o halde Ezeli Hikmet değil, kalıcı olan, daimi olan Hikmet'tir. Terimin anlamının bu şekilde sınırlandırılması bir zorunluluktur. Çünkü ezelilik sadece Tanrı'ya özgü olarak kullanılabilir; insanın Hikmet'ten alabileceği pay ne kadar büyük olursa olsun, bu pay Ezeli Hikmet karsısında bir hiçtir. Öte yandan başka bir sınırlama daha vardır. Bu sınırlama bizzat dilin kendisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Hakikate ilişkin ilkeler, ister şifahen ister yazı yolu ile olsun tabii olarak dil yoluyla ifade edilir, aktarılırlar. Hikmet ifadeleri herhangi bir sınıra tabi olmayanı dile getirmek ister. Ne var ki dilin bizatihi kendisi sınırlıdır. Dolayısıyla buradan doğal olarak ve bir bakıma da zorunlu olarak Sophia ifadelerinin de belli bazı sınırlamalara tabi olması gerektiği sonucu çıkar. Elbette ki, bu sınır asılması imkânsız, mutlak bir sınır değildir. Çünkü Hakikat'i örten bir ifade aynı zamanda O'nu izhar eden bir ifadedir de" (Rakipoğlu, 2008, s. 19).

Guénon'un açık ifadesine rağmen onun da bir perennialist olduğu, perennialist çalışmalarda rahatça zikredilmektedir[28]:

> *"Philosophia perennis kavramı, içerisinde, ezelîlik, evrensellik, nebevîlik, tarihîlik ve kültürellik tasavvurlarını ihtiva etmektedir. Ezelî nitelemesi, hikmetin zaman tahdidi olmadan tarih ötesi bir akıldan neş'et ettiğine işaret etmektedir. Hikmetin evrensel tabiatı ise mekânlar üstü özelliğini ifade etmektedir. Hikmetin ezelî ve evrensel niteliklerinin yanı sıra zamana ve mekâna müteallik veçheleri de vardır. Ezelî ve evrensel bir tabiata sahip olan hikmet, imkân âlemine tarihî ve kültürel olarak tezahür etmiştir. Dinlerin ve muhtelif felsefe okullarının mevcudiyeti hikmetin zamanın muayyen dilimlerinde ve muayyen coğrafyalarda zühûr ettiğinin göstergesidir. Otantik dinler ve kadim felsefe mektepleri menşeleri itibariyle kutsal bir bilgiden sâdır olmuşlardır. Bu kutsallık keyfiyeti, hikmetin nebevî karakterinde yansımaktadır. Dinler ve sahih felsefenin yolları aynı kaynaktan neş'et etmelerine matuf olarak kesişmektedir"* (Kılıç, 2007).

Bunlar insanları ebedi kurtuluşa sevk eden yol haritalarıdır:

> *"Schuon'ü diğer gelenekselcilerden ayıran temel unsur religio peremnis kavramı üstünde çalışmış olmasıdır diyebiliriz. Schuon religio perennis'ten ilk önce Etudes Traditionnelles'de yayınlanan bir makalesinde bahsedecektir. Bu makale daha sonra Light on the Ancient Worlds kitabında bir bölüm haline gelmiştir"* (Çiçek, 2007, s. 30).

Religio perennis, Schuon'un yaklaşımında Guénon sonrası bir kavramlaştırmadır:

[28] René Guénon, gelenek ya da aslî gelenek (primordial tradition) kavramını sophia perennis ve philosopha perennis kavramlarının müteradifi olarak kullanmıştır." (William W. Quinn, The Only Tradition, Albany, State University of New York, 1997, s. 12-13).

"Dini idrâk etme meselesine gelince, biz bütün dinleri, sadece belirli bir formla yahut bazı fiilî husûsiyetlere göre değil de aynı zamanda şeklin ötesindeki özleriyle, yani çokluklarının ve farklılıklarının mânâsıyla berâber idrâk ediyoruz. Bu, mârifet'in (gnosis), religio perennisin alanıdır, burada dogmaların hâricî zıtlıkları açıklanır ve çözülür" (Schuon, 1984, s. 42).

Perennialist düşünürler, philosophia perennis kavramının müteradifi olarak farklı kavramlar kullanmışlardır. Coomaraswamy, *"sanatana dharma"*yı *"universalis"* sıfatını da ekleyerek *"philosophia perennis"* olarak tercüme etmiştir. Gelenekselciler, İslâm'daki *"din-i kayyim"* kavramının Hinduizm'deki *"sanatana dharma"* karşılığı olarak kullanılmasını önermişlerdir. *" Philosophia Perennis'e özel bir önem atfeden Frithjof Schuon onu 'Tüm metafizik hakikat ve hikmet ifadelerinde aynı kalan şey' olarak tanımlar. Felsefe günümüzde 'Hikmet, Marifet, Sophia, Gnosis sevgisi' olarak anlaşılmadığı için, Schuon Philosophia Perennis yerine 'Sophia Perennis' ifadesini kullanmayı tercih etmiştir"* (Rakipoğlu, 2008, s. 19). Schuon'e göre *religio perennis* aynı zamanda *religio cordis*'tir, kalp dinîdir, idrâkin ve bâtının yoludur. Schuon *religio perennis* şöyle de tanımlar:

"Religio perennisin iki katlı tanımı -Hakk ile batılın ayrımı, Hakk üstünde birleştirici ve kalıcı bir yoğunlaşma- aynı zamanda her din ve bütün manevîyat yolları için ortodoks şartları açıklar. Bir medeniyet ancak "görünmeyen" yahut "alttan akan ve temel teşkil eden" dinin religio perennisin üstüne kurulduğu ölçüde manevîyatlı ve sağlıklıdır. Yani, ifâdelerinin ya da formlarının Şekil Ötesinin aralarından ışıldamasına izin verdiği ve Öz'e yöneldikleri ölçüde yani kayıp bir Cennet'i hatırlamak için araçlar olarak hizmet ettikleri ve aynı zamanda, daha ziyâde ezelî bir Mutlak Saadet'in habercisi oldukları müddetçe" (Schuon, 1984, s. 143).

"Schuon, neden traditio ifâdesi yerine religio ifâdesini kullanmıştır? Schuon'ün religio ifâdesini tercih etmesinin sebebi "religionun insanı Allah'a bağlaması ve tüm varlığını adamasıdır". Öte yandan traditio "daha zâhirî ve bazen de parçalı bir gerçekliğe matuftur ve daha geçmişe dönük bir bakış açısını imâ eder" (Çiçek, 2007, s. 115).

Philosophia perennis kavramını, Ortaçağ ve Rönesans devirlerinde yaşamış düşünürlerden tevarüs eden perennialistler, tanımını ilkeleri de kapsayacak şekilde genişletmişlerdir. Seyyid Hüseyin Nasr, philosophia perennis'i şöyle tanımlamaktadır: *"O, her zaman varolmuş ve varolacak olan, hem farklı iklim ve çağlarda yaşayan insanlar arasında varolması hem de evrensel ilkeleri irdelemesi anlamında, evrensel nitelik taşıyan bir bilgidir."* Tanımdan da anlaşılacağı üzere Nasr, ezelîlik ve evrensellik ilkelerine dikkat çekmektedir (Kılıç, 2007, s. 78).

Mesele burada sadece *"perennial felsefe"* değildir. Burada mesele bizatihi *"hikmet"* kavramına dairdir. Guénon'un eserlerinde gelenek kapsayıcı kavramken İşrakî silsilede yerini *"felsefe"* yani *"sophia perennis"* alır.[29] Bu durum iki açıdan tevili gerektirir; ilki,

[29] "*Schuon, günümüzde felsefe kavramının daha çok yapay zihni kurgular anlamında kullanılmasından dolayı kendisinin 'sophia perennis' ifadesini tercih ettiğini belirtmektedir. Ona göre sophia perennis, beşeri ruhta, kalbin derinliğinde gömülü bulunan ve ancak manen tefekkür edilen yani kelimenin gerçek anlamıyla arif, hakim ve filozof olana açık, doğuştan temel metafizik hakikatlerdir. Her zaman doğru kalan bu asli hikmete 'religio perennis' yani ezeli din denir. Philosophia perennis kavramı, 'gelenek'ten daha köklü ve diğer kadim medeniyetlerde aynı anlamı hatırlatacak ifadelerin bulunması açısından evrensel bir hikmeti yansıtmaya daha elverişli bir şekilde kullanılmıştır. Öte yandan gelenek kavramı, bazen sadece modernizme karşılığı vurgulamak üzere Gelenekselcilerin bir tepkiselliği dile getirdiğini düşündürmesi açısından da yanlış anlamalara neden olmaktadır. A. K. Coomaracwamy'nin de işaret ettiği gibi gelenek ve philosophia perennis kavramları birbirinin yerine kullanılabilir kavramlardır."* (Yılmaz, 2003, s. 34-35).

Guénon'un Batı alemine yerleştirilerek tarihselleştirilmesidir. İkincisi ise, hikmet kavramının felsefîleştirilmesidir. Nasr'ın çalışmalarında belirgin olan Molla Sadra manası ve yine İşrakî *"halidi hikmet"* bağlamı, bu manada önemlidir.[30] Zaman ve tarih ötesi bir hikmeti ifade eden philosophia perennis kavramı, zaman zaman bu ekol müntesiplerince gelenek ile müteradif kullanılsa da, gelenek, daha kapsamlı bir kavramdır. Philosophia Perennis, geleneğin bilgi boyutuna tekabül etmektedir. Etimolojik olarak nakletme ile alâkalı olan gelenek kelimesi, bilginin, uygulamanın, tekniklerin, hukukların, şekillerin ve diğer birçok özelliğin intikalini kapsar (Kılıç, 2007, s. 80).

Hikmet

Metafizikle eş mertebede olmak üzere *"hikmet"* kavramı yer alır. Geleneği, kutsalı, marifeti ifade eden bu kavram, ezoterizmin bağlamıdır. Bu kavramı Guénon ısrarla *"felsefi hikmet"* kavramının yetersizliği üzerinden ifade eder: "*Felsefe, deyim yerindeyse 'insani hikmet'tir, ya da bu hikmetin biçimlerinden biridir"* (Guénon, 2003a, s. 198). Bu bağlamda *"insani hikmet" "dünyevi hikmet"*tir ki

[30] "*Guenon tradition'un karşılığı olarak 'metafizik'i seçerken Seyyid Hüseyin Nasr bu kavramın İslam toplumundaki en iyi karşılığının 'ed-din' olduğunu söyler. Fakat bu kavramın dinin muamelatla ilişkili yönünü çağrıştırmasından ötürü bunun yerine halidi hikmet/ sophia perennis kavramının kullanılmasının daha doğru olacağı kanaatini taşır. Aslında bu kavrama anlam verme çabaları 'tradition'un bugün kendi kadim sentaksından kopmuş Doğu dillerindeki karşılığını bulmada düşülen ikilemin bir sonucudur. Aksi halde yeni bir kavram üretmek çabası içerisinde değiller. Gelenekselci ekol, modernlik içinde din ve dini düşüncenin ifade edilebilmesi bağlamında oldukça önemli bir yaklaşımı temsil eder. Tarihsel süreçte farklı din, kültür ve anlayışlardan oluşan kurucuları arasında İslam geleneğinden temsilci Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Nasr, Gelenekselci Okul'un ontolojisini İbn Sina, Gazali, Sühreverdi, İbn Rüşd, İbn Arabi, Mevlana ve Molla Sadra üzerinden bir okumayla kavramsal düzeyde Doğu'yla ilişkilendiren eşsiz bir ariftir."* (Tan, 2014).

buna *"profan hikmet"* diyebiliriz; ki söz konusu olan şey, hiçbir şekilde hikmet olmadığıdır:

> *"Felsefe, giriş ve hazırlık niteliğinde bir aşamadır, hikmete doğru bir ilerlemedir. Hikmetten daha aşağı bir duruma tekabül eden bir aşamadır. Daha sonra meydana gelen sapma, bu geçiş düzeyini amaç olarak almış ve felsefeyi hikmet yerine koymuştur. Bu da hikmetin gerçek niteliğinin unutulmasına veya tanınmamasına neden olmuştur. Böylece 'profan' diyebileceğimiz felsefe, yani tamamen akli, sözüm ona tamamen hümanist bir bilgelik doğmuş oldu; ve gerçek geleneksel, akıl-üstü ve 'gayri-beşeri' bilgeliğin yerini almış oldu"* (Guénon, 2016, s. 50).

Schuon'un *"hikmet"* kavramı, kapsam açısından Guénon'un *"gelenek"* kavramına benzer:

> *"Şüphesiz ortalama Sufizm, Hikmet'i Din'e indirgemeye, Din'i de Hikmet'in seviyesine çıkartmaya meyyâldir. Ama Sufizm, kendi içinde bu sınırlandırmalardan kaçan bir boyutu gerekli olarak barındırsa da bu tür sınırlandırmalar dinî bir toplumda doğal hatta kaçınılmazdır"* (Schuon, 2005, s. 196; akt. Çiçek, 2007).

Gelenekselcilikle ilgili çalışmalarda Guénon ve Schuon'un yaklaşımları arasında belli uzlaşmazlıkların bulunduğu belirtilmesine rağmen bir benzeşme üzerinden uzlaştırıldıkları görülür.[31] Schuon ve

[31] "*Gelenekselciler arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bunlardan en önemli olanı, din ve gelenek tabirlerinin bu yapı içerisindeki konumlarıdır. Konuya daha fazla açıklık getirecek olursak, üzerinde tartışılan asıl mesele, hangisinin daha önce geldiği problemidir. Bu görüş ayrılığı ekolün iki büyük temsilcisi olan Guénon ve Schuon üzerinde yoğunlaşır. Schuon, dini gelenekten önceye koyar. Ona göre, 'Religio, insanı Göğe bağlayan ve onun bütün varlığını kuşatan şeydir; traditio ise, daha zahirî ve bazen da parçalı bir hakikatle alakalı olup ayrıca dışadönük bir zihniyete sahiptir. Bir din doğuşunda, ilk andan itibaren insanları Allah'a bağlar. Fakat ona [o aşamada] gelenek adı verilmez. Dinin ilk tabilerinin üzerinden ancak iki ya da üç nesil geçince din bir gelenek halinin alır.' Guénon ise bunu aksine*

Nasr'da karşımıza çıkan esas mesele *"hikmet"*e dairdir. Hikmet, Genonien yaklaşımda hakikatin bir mertebesidir. Aynı mana İbn Arabî için caridir. İkinci olarak, *"Nasr'a göre 'philosophia perennis'in İslam'daki karşılığı sufizm, sufi filosozofi, sufi felsefe, sufi hayat tarzı ve dünya görüşüdür"* (Kutluer, 2003, s. 18). Bu bakış açısı Nasr'da tasavvufun veya sufizmin bir din felsefesi olduğunu göstermektedir. Kutluer'e göre:

> "*Seyyid Hüseyin Nasr'ın özelliği, René Guénon ve Schuon başta olmak üzere gelenekselci Batılı yazarların Doğu doktrinleri bağlamında inşa ettikleri geleneksel doktrin ve bakış açısını İslam geleneği bakımından okumak, İslam geleneği ve İslam dini bakımından karşılıklarını bulmaktır"* (Kutluer, 2003, s. 8).

Bu tespit önemlidir lakin mesele daha fazlasının olduğudur.[32] Nasr, Guénonien öğretinin ontolojisi olan *"gelenek"* (*tradition*) kavramını; Farsça da *"sünnet"*, Arapça da "*ed-din"* ile karşılamıştır. Bu çevrim Guénon'un kullandığı bağlamı tam olarak karşılamaz;

din'in 'geleneğin zahirî kısmı' olduğunu ve gelenekten sonra geldiğini söylemektedir. Açıkça gözükmektedir ki, din ve geleneğin hangisinin diğerinin esasını oluşturduğu berrak bir şekilde cevaplanabilmiş değildir. Schuon'a göre geleneğe cevherini veren din iken, Guénon'a göre din geleneğin uygulamasıdır. İlk ve asıl geleneğin coğrafya ve kişilere göre şekillendiğini ve çeşitlendiğini, dolayısıyla dinlerin bu "çeşitli şekiller" olduğunu söyler. Buna karşılık Schuon ise dinlerin çeşitliliğinden söz eder ve "dinlerin aşkın birliği"ni oluşturan şeyin gelenek değil, Hakikat olduğunu söyler. Bu Hakikat ise insanı dinler vasıtasıyla kendisine bağlar. Gelenek ise bu bağ'ın çeşitli düzeylere uygulanması, yansımasıdır. Aslında Guénon da "geleneğin ruhu"nu temsil ettiğini söylediği bir kavramdan bahseder: İnisiyasyon. Guénon'un inisiyasyon'dan anladığı şeyle, Schuon'un din'e verdiği anlamı düşündüğümüzde, birbirine taban tabana zıtmış gibi görünen bu iki bakış açısının uzlaştığını görürüz." (Başaran, 2020).

[32] Kutluer, ülkemizde Nasr'ın usulüne uygun eserler vermiş, önemli bir ilim adamıdır. Onun 'Yitirilmiş Hikmeti Ararken' ve Nasr'ın otobiyografisi 'Ebedi Hikmetin Peşinde' isimleri tesadüfi değildir.

Guénon'un kullandığı bağlamda gelenek (tradition) modernliğin içinden bir kavramlaştırma değildir:

> *"İbranicede 'kabbala' kelimesi tam anlamıyla bir intikal anlamına sahiptir ve aynı şekilde bizim anladığımız anlamda gelenek (tradition) anlamını muhafaza etmiştir. Genellikle, hatta harfi harfine, geleneğin ezoterik ve inisiyatik anlamını da, yani geleneğin içinde bulunan daha 'deruni' ve daha yüksek şeyleri, daha doğrusu geleneğin bizzat özünü/ruhunu teşkil eden şeyleri de kapsamaktadır"* (Guénon, 2003a, s. 93).

Kutsal bilim

Guénon'a göre bilimde geleneksel olan ve modern olan iki anlayış vardır. Her medeniyet kendine mahsus, hususi bir tipte geleneksel ilimlere sahip olmuştur. İlimlerin değişik tipte olması imkanına rağmen, metafizik doktrin, ifade şekli hariç, her yerde aynıdır. Bir tek hakikat olduğu gibi bir tek metafizik vardır. Geleneksel anlayış bütün ilimleri, hususi tatbikler olarak ilkelere bağlar. Hakikat şudur ki, gerçekte herhangi bir şekilde olursa olsun kutsal sahaya zıt olarak *"profan"* bir saha mevcut değildir. Modern bilimin vasfı olarak Guénon *"profan bilgi"* tabirini[33] tercih eder (Guénon, 2013, s. 60).

Modern bilimler ile geleneksel bilimler arasında bir benzeşme ya da tarihsellik söz konusu değildir. Bilimler şekil ve çokluk dünyasıdır, bu nedenle, en azından kısmi şekilde aynı amaca sahip olsalar da, farklı biçimlerin gerçekten farklı bilimler oluşturduğu söylenebilir:

[33] Guenon, günümüzde 'seküler' olarak kullanılan terimi Fransızca bağlamıyla 'profan' la karşılar. O dönemde Durkheim'ın kullanıdığı 'kutsal-profan' dikotomisi işlevseldir.

"Sayısız mümkün bilimler vardır. Bazen olur ki, birçok bilim aynı şeyleri inceler; ama o kadar farklı biçimler ve dolayısıyla o kadar farklı yöntemler ve o kadar farklı amaçlarla incelerler ki, böyle olmasına rağmen, yine de gerçekten birbirinden farklı bilimlerdir. Bu durum, özellikle kendi aralarında mukayese edilebilmelerine rağmen, birbirlerine her zaman benzetilemeyen ve çoğu kez yanlış olarak aynı isimlerle belirtilebilen çeşitli uygarlıkların 'geleneksel ilimler'i için de söz konusu olabilir. Hepsi en azından aynı temel niteliğe sahip olan 'geleneksel ilimler' arasında bir mukayese yapmak yerine, eğer bu ilimler genel bir tarzda modernlerin anladığı biçimdeki ilimlerle mukayese edilmek istenirse, arasındaki farkın çok daha büyük olacağı doğaldır. İlk bakışta bazen konu iki tarafta da aynıymış gibi gözükebilir. Oysaki her iki bilimin karşılıklı olarak aynı konuda verdikleri bilgi o kadar değişiktir ki, çok geniş çaplı bir incelemeden sonra, sadece belli bir münasebet altında da olsa, insan her iki bilimin aynı şey olduğunu kabul etmekte tereddüde düşer" (Guénon, 2016, s. 93).

Fizik, astroloji, kimya gibi modern bilimler ile geleneksel bilimlerin bağlamı konuyu açıklama izni vermektedir:

"İlk ve etimolojik anlamıyla 'fizik' terimi, hiçbir kısıtlama olmaksızın 'tabiat ilmi'nden başka bir şeyi ifade etmez. Öyleyse bu, 'oluş'un en genel yasalarıyla ilgili bir bilimdir; çünkü 'tabiat' ve 'oluş' aslında eş anlamlıdır. Yunanlar da, Aristo da bunu böyle anlıyordu. Aynı düzeyle ilgili çok özel bilimler varsa da, bunlar çok dar bir şekilde belirlenmiş şu veya bu alan için, ancak fiziğin 'dalları'dır. O halde hepsi de aynı şekilde tabiat bilimleri olan diğer bilimler arasında modernlerin sadece özel bir bilim dalını belirtmek için kullandıkları 'fizik' sözcüğünün maruz kaldığı anlam sapmasında oldukça anlamlı bir husus vardır" (Guénon, 2016, s. 94).

Eski fizik, modernlerin aynı adla belirttikleri bilimle değil de, günümüzde belirlendiği şekilde tabiat ilimlerinin bütünüyle mukayese edilmek istenirse, -çünkü eski fizik gerçekte bu bilimlerin

bütününe tekabül etmelidir- ilk fark olarak, birbirine yabancı olan pek çok *"uzmanlık"* şeklindeki bölünmeyi kaydetmek gerekir. Geleneksel anlayış, bütün bilimleri, hepsi özel uygulamalar olarak, ilkelere bağlar, modern anlayış bu bağlantıyı kabul etmez:

> *"Bağımsızlıklarını sağlamak bahanesiyle, bilimleri her üstün ilkeden kesinlikle ayırmak isterken, modern anlayış onların bütün derin anlamını ve hatta bilgi açısından bütün gerçek yararını alıp götürmektedir"* (Guénon, 2016, s. 95).

Guénon, Vedanta ile ilgili eserinin girişinde *"kutsal bilim"*in ele alınmasında dikkat edilmesi gereken hususları zikreder:

> *"Her bir şeye gerçek kıymetini atfetmek ve hakikatte ait olduğu yere yerleştirmek gerekir ve bu kimsenin şahsi zevkleriyle bulanmamalıdır. Modern Batı'da "kutsal bilim"in bilinçli ya da bilinçsiz sahtekarlar tarafından tiksinilecek ölçüde karikatürleştirilmiş olması ondan bahsetmemek, bilmiyormuş gibi gözükmek ya da hatta inkar etmek için sebep değildir. "Kutsal bilim"in bir hakikat olduğunu yüksek sesle belirtmekle kalmıyor, ilgilendiğimiz yegane konu olduğunu da ilan ediyoruz. Okültistlerin veya teosofistlerin saçmalıkları üzerine söylediklerimizi hatırlayanlar, burada söz konusu edilenin tamamen farklı bir şey olduğunu ve bu saçmalıklara kapılmış insanların bizim gözümüzde sadece 'profan'" sayılacağını derhal anlayacaktır. üstelik bu kişiler kendilerini olmadıkları bir şey yerine koymakla durumlarını daha da vahimleştirmektedir ve tam da bu yüzdendir ki. fırsat bulduğumuz her defasında sahte öğretilerinin manasızlığını göstermeyi zorunlu telakki etmekteyiz"* (Guénon, 2002, s. 11).

> *"Vedanta hakikaten sınırsız kavrayış imkanlarına açık, tamamen saf bir metafizik öğretisidir ve bu sebeple de, herhangi bir sistemin az yada çok dar sınırları içine sığdırılabilmesi mümkün değildir. Yani Avrupalıların felsefe ismi verdiği her şeyle arasında derin ve indirgenemez bir fark, bir ilke farkı bulunmaktadır. özellikle modernler söz konusu olduğunda her türlü felsefi kavrayışın içinde barınan ham ihtiras, bu kavrayışlardaki bireyci*

eğilimi en uç noktaya ulaştırmakta ve böylece, ne pahasına olursa olsun özgün olma arzusu tanımlanmış ve tamamlanmış (yani özsel olarak her yönüyle izafi ve mahdut) sistemler inşa etmeye yönelmektedir. Aslında bir sistem kapalı bir kavrayıştan ibarettir ve az ya da çok dar olan sınırları, doğal olarak, sahibine ait "zihni ufuk" tarafından çizilecektir. Halbuki, saf metafizik için her türlü sistemleştirme mutlak olarak imkansızdır. Metafizik açısından, bireysel/cüz'i seviyeye ait her şey hakikatte madumdur. Metafizik her türlü izafiyetten, felsefi ya da başka türden arıziliklerden tam olarak müberradır. Böyle olması zorunludur, çünkü metafiziğin özü Külli'nin bilgisidir ve bu tür bir bilgi hiçbir formül içine sıkıştırılamaz." (Guénon, 2002, s. 14).

Kutsal bilim ve geleneksel bilim aynı manadır:

"Söz ettiğimiz bu tek öğreti temel olarak Veda'yı, yani tam anlamıyla kutsal ve geleneksel 'bilim'i oluşturmaktadır (Veda kelimesinin hakiki manası budur). İkincil nitelikteki bütün kollar ondan türemekte ve müşterek ilke ve kaynakları olarak onu muhafaza etmektedir."

Ortodoksluk *"kutsal bilim"* için en işlevsel kavramlardandır:

"Herhangi bir kavrayışın geleneğin temel ilkesiyle uyum içinde olması, bu kavrayışın ortodoksluğu açısından zorunlu ve yeterli sebeptir. Ancak ortodoksluk kelimesini dini tarzda anlamamalıdır (yorum hatalarını önlemek amacıyla bu noktayı vurgulamak gerekiyor, zira Batı'da ortodoksluk genellikle sadece dini bakış açısından söz konusu edilmektedir). Metafizik ve ona şu ya da bu nisbette bağlı olan herhangi bir şey bahis mevzuu olduğunda, bir kavrayışın heterodoksluğu aslında onun yanlışlığından başka bir şey değildir ve bu yanlışlık, temel ilkeler karşısındaki uyumsuzluğuyla tebarüz etmektedir. Bu ilkeler Veda'da ifade edilmiş olduğundan, ortodoksluk kıstası Veda ile uyum olacak, heterodoksluksa Veda'yla kasıtlı ya da kasıtsız bir çelişki içine düşüldüğünde başlayacaktır. Heterodoksluk bir sapmadır ve sahih öğretinin şu ya da bu nisbette tahrifi olarak ortaya çıkar. Böyle bir sapma genellikle çok sınırlı bir çevre içinde kalır ve sadece-kimi zaman çok tali bir önem taşıyan- belirli birkaç nokta üzerindedir.

Geleneğin gücü bireysel hataların derinleşmesini ve yayılmasını önleyebilecek, bazı sınırları aşanları bertaraf edebilecek, yandaş bulmalarını ve hakiki bir otorite sahibi haline gelmelerini engelleyecek kadar sağlam olduğu sürece böyledir" (Guénon, 2002, s. 15).

Kutsal bilimin konu edilmesinde belli kavramların yerli yerine oturtulması zorunludur ki, *"teosofi"* bu bağlamdadır.[34] İkinci mesele de *"ilahi bilgi"* üzerinedir. Guénon *"kutsal bilim"*i ifade edebilmek için Batıda cari olan dile en uygun karşılıkları yerleştirmeye gayret eder:

" 'İlahi Bilgi' ifadesinin mükemmel bir uygunluk taşıdığını da savunmamaktayız; ancak Avrupa dillerinin saf metafizik fikirleri ifade etmek noktasındaki kabiliyetsizliği sebebiyle, daha münasip bir kelimeye sahip değiliz. Bununla birlikte, batılı mefhumlar çerçevesinde değerlendirilirse önlenemez olarak ortaya çıkacak dini nüansı taşımadığı titizlikle ihtar edildiği takdirde, kelimenin çok ciddi bir sorun yaratacağını zannetmemekteyiz" (Guénon, 2002, s. 20).

"Külli olan saf metafizik açısından ele alınabilir ancak. Oysa Batı'nın 'sahte-metafizikçi'leri cüz'i seviyeye ait şeyleri Külli ile birbirine karıştırmayı adet haline getirmiştir ya da daha doğrusu, hiçbir şekilde Külliyi idrak edemedikleri için, bu ismi cüz'inin basit bir genişlemesinden ibaret olan 'genel'e takıvermektedirler. Hatta bazıları karışıklığı daha da ileriye vardırır: Geneli bile idrakten aciz hale gelmiş 'ampirist' filozoflar onu 'müşterek' ile özdeşleştirir, halbuki "müşterek" aslında sadece 'özel'e bağlıdır. Gittikçe daha vahimleşen bu idrak yozlaşması, her şeyi mahsus bilginin seviyesine

[34] "Teosofi" ve "teosofizm"i ayırdetmek noktasında gösterdiğimiz titizliğin sebebi de budur zaten. Fakat teosofizmi bir kenara bıraksak bile, hiçbir Hint öğretisi (hatta genel olarak hiçbir Doğu öğretisi) teosofiyle aynı isim altında anılabilmesine imkan tanıyacak kadar ortak nokta taşımamaktadır. Zira bu kelime mistik, yani dini ve hatta özel olarak Hristiyani bir ilhamı ifade eden bir mefhumdur. Teosofi tamamen Batı'ya hastır." (Guenon, 2002, s. 19).

indirmekle nihayet bulmaktadır. O derece ki pek çoklarına göre mümkün olan tek bilgi mahsus bilgi sayılmaktadır, çünkü zihni ufukları bu sahanın ötesine uzanamaz ve (ister doğuştan gelsin, ister belirli bir eğitimin sonucu olsun) bizzat kendi yetersizliklerinden başka bir sebebi olmayan sınırlamaları bilginin kendisine dayatmak isterler. Ayrıca eklemeliyiz ki, Külli ve cüz'i arasındaki ayrıma karşıtlar arasındaki bir bağımlılık ilişkisi (correlation) olarak bakılamaz. Zira Külliye nisbetle ancak hiç mertebesinde olabilecek cüz'i, onunla suret-i katiyyede kıyaslanamayacaktır. Zuhur- etmemiş ve zuhur arasındaki ilişki de böyledir. Zaten ilk bakışta Külli ve zuhur-etmemişin örtüşmesi gerektiği bile zannedilebilir; hatta belli bir vecheden bu doğrudur da, çünkü metafizik açısından asıl olan zuhur-etmemiştir" (Guénon, 2002, s. 26).

"Özellikle filozofları düşünerek, külli ve cüz'i kavramlarının onların 'kategori'leri olmadığını belirtelim. Bunu hatırlatma gereği duyuyoruz, çünkü batılılar -kelimenin Aristocu manasında- 'kategori'lerin bütün cinslerin en genellerinden başka bir şey olmadığını ve (belli bir açıdan sınırını işaretledikleri) cüz'inin sahasına girdiklerini bir parça unutmuş gözükmektedir. Külliyi skolastiklerin 'mütealler'ine (transcendantaux) benzetmek daha uygun düşerdi, zira mütealler –'kategori'ler de dahil olmak üzere- bütün cinsleri aşmaktadır. Fakat bu mütealler külli seviyeye ait olsa bile, Küllinin bütününü oluşturduklarını ya da saf metafiziğin en önemli konusunu teşkil ettiklerini sanmak aynı ölçüde yanlış olacaktır: Mütealler Varlığın bütün şümulünde var olmaktadır (coextensil), ama hiçbir şekilde Varlığın ötesine gitmezler ve onları konu alan öğreti de Varlığın sınırında duracaktır. Halbuki 'ontoloji' yahut Varlığın bilgisi, metafizikten neşet ediyor olsa bile, metafiziğin tamamı olmaktan çok uzaktır. Varlık, zatında (en soi) zuhur-etmemiş değil, zuhurun ilkesidir sadece ve metafizik açısından Varlığın ötesindeki, Varlığın kendisine göre çok daha kıymetlidir" (Guénon, 2002, s. 28).

Kutsal bilim, sembolizmle ifade edilebilen bir bilimdir: *"Sembolizm, her insiyatik öğretimin en yetkin ifade biçimini temsil eder"* (Guénon, 2003a, s. 194). Bu mananın zıddı felsefedir; felsefe

adeta dağınık düşünce tipini temsil eder ve felsefi düşünce sınırlara sahiptir. Buna karşılık, sembolizm, aşkın (*transcendance*) sezginin bir dayanağı olarak insanın önüne sınırsız imkanlar açar:

> *"Felsefe, bu dağınık özelliği nedeniyle, salt rasyonel bir şeydir, çünkü bu özellik, kendi malı olarak bizzat akla ait olan bir özelliktir; o halde felsefenin alanı ve imkanları aklın erişebileceği şeylerin ötesine kesinlikle uzanamaz ve yine felsefe bu yeteneğin ancak oldukça özel bir kullanımını temsil eder." (Guénon,2003a,194) Sembolizm gerçek anlamında anlaşıldığı takdirde; 'kutsal bilim'in temel olarak bir parçasını teşkil eder ki, kutsal bilim onsuz gerçekten var olamaz ya da en azından onsuz tezahür edemez, zira her uygun ifade tarzı o zaman onda eksik olur"* (Guénon, 2003a, s. 199).

> *"Sembolizm varlıkların ve nesnelerin tabiatında bir temele sahiptir ve bu tabiatın kanunlarıyla oldukça güzel bir uyum içindedir. Ayrıca, söz konusu bu tabiat kanunları esasında, eğer deyim yerindeyse, ilahi iradenin sadece bir ifadesi ve tezahüründen başka bir şey değildir. Sembolizmin hakiki temeli, hakikatin bütün düzenleri arasında mevcut olan uyumdur; bu uyum o düzenleri birbirine bağlar ve dolayısıyla kendi bütünlüğü içinde ele alınmış şekliyle tabii düzenden bizzat tabiatüstü düzene uzanır. Bu uyum gereğince, bütün tabiat sadece bir sembolden başka bir şey değildir, yani tabiat gerçek anlamını, eğer biz ona tabiatüstü hakikatlerin ya da kelimenin tam anlamıyla ya da etimolojik anlamıyla 'metafizik' hakikatlerin bilgisine bizi yükseltebilecek bir destek olarak bakarsak, ancak o zaman gerçek anlamını kazanır; nitekim sembolizmin temel işlevi de insanı tabiatüstü ya da metafizik hakikatlerin bilgisine ulaştırmaktır; ayrıca her geleneksel ilmin derin varoluş nedeni de yine budur. Hatta sembolizmin içinde öyle bir şey vardır ki, onun kökü insanlık kadar eskidir; hatta diyebiliriz ki bu kök ilahi Kelam'ın bizzat eseri içindedir: Her şeyden önce o bizzat evrensel zuhurun içindedir, daha sonra da, çok daha özel olarak insanlığa göre de, Kadim Geleneğin içindedir ki bu gelenek de bizzat Tanrı'nın 'vahyi'dir. Diğer bütün gelenekler bu asıl Geleneğin türemiş şekilleridir. İşte bu Kadim*

Gelenek çağlardan çağlara nakledilen sembollerin içine adeta katılır; o sembollere hiçbir 'tarihi' köken atfedilemez; işte bu tür bir sembolik katılımın süreci, kendi düzeni içinde, zuhurun sürecine oldukça benzer" (Guénon, 2003a, s. 197).

Guénon ve İşrakî silsile arasında var olan farklı yaklaşım *"kutsal bilim"* kavramı üzerinde de belirgindir. Nasr, *"Bir Kutsal Bilim İhtiyacı"*nda *"kutsal bilim"* kavramın ilkesel bağlamda geniş bir değerlendirmesini yapmaktadır. Buna göre:

"philosophia perennis'in kozmoloji, antropoloji, sanat ve diğer disiplinlere ilişkin dalları olmasına rağmen onun kalbinde saf metafizik yer almaktadır; fakat bu son terim -saf metafizik- Ortaçağ sonrası Batı felsefesinde metafizik adını alan şey olarak değil, bir Nihaî Gerçeklik ilmi, bir 'scientia sacra' olarak anlaşılacaktır. Philosophia perennis nokta-i nazarında metafizik, gerçek bir "ilahiyat" olup, günün kültürel değişmeleri ile veya maddî dünyanın herhangi bir ilmindeki yeni buluşlar ile değişen saf zihinsel bir kurgu değildir. Bu tek geleneksel metafizik, kutsallaştıran ve aydınlatan bir bilgidir; o bir irfandır. O, dinin kalbinde yer alan, dinî ibadetleri, öğretileri ve sembolleri aydınlatan ve aynı zamanda dinlerin önemini düşürmeden diğer dinleri inceleyen, kendimizin dinî evrenimizle olan bağını zayıflatmadan dinlerin çokluğundaki zorunluluğu ve diğer dinî evrenlere nüfuz etmenin yolunu anlamanın anahtarını veren bir bilgidir."

Bu noktada Nasr, philosophia perennis düşüncesinin dinlerin çokluğu, dahası dinlerin aşkın birliği ilkesine atıfta bulunarak, konu ile ilgili olarak modern bilimin fenomenolojik yaklaşımına karşılık bu tarih üstü perspektifi alternatif olarak sunmaktadır.

Yine Guénon *"marifet"*i *"saf bilgi"* ile ifade eder ki, *"kutsal bilim"* bu mananın eşanlamlısıdır (Guénon, 2003a, s. 109). Buna karşın Nasr, kutsal bilimi Guénon'un teosofi olarak nitelediği bir bağlamdan anlar:

"Nasr, genelde din ve bilim, özelde ise İslam ve bilim arasındaki ilişki üzerine bir dizi kitap ve makale yazmıştır. Nasr, bilim ile hem geleneksel hem de kutsal anlamları bağlamında ilgilenmiştir. Bu bağlamda 'Bilgi ve Kutsal' (1981), 'Bir Kutsal Bilim İhtiyacı' (1993) çalışmalarında metafiziğin çatısı altında fizik, entelektüel ve nakli ilimlerin iç içe geçmişliği ve birliğini vurgulayarak 'kutsal bilim'i (scientia sacra) ihya etmeye çalışmıştır" (Kalın, 2009, s. 137).

"Science Sacra'nın Allah, alem ve insana dair teolojik, kozmolojik ve antropolojik perspektiften, İslam bilim, felsefe ve sanatına yön vermiş ve bu yüzden bir 'İslam bilimi'nden, bir İslam felsefesinden veya İslam sanatından anlamlı biçimde söz etmek mümkün olmuştur. İslam bilimi Scientia Sacra ile irtibatlı kozmolojilerin çeşitli bilimsel disiplinler şeklinde bir tezahürü iken İslam felsefesi çeşitli ekolleriyle 'ezeli hikmet' kavramına işaret eden ve bu yüzden 'nebevi felsefe' olarak adlandırılması gereken özgün bir tezahürdür" (Kutluer, 2013, s. 417).

Kozmos ve Universe

Modernlik mertebeli bir alemi ifade eden *"kozmos"*tan *"universe"*e geçiştir. Bu mana metafiziğin imkanını ortadan kaldırır ki Guénon, modern *"uzay"* ve *"sonsuzluk"* kavramına itiraz eder. Guénon'a göre insanı anlamak için metafizik bilginin altında yer alan kozmoloji bilgisine de ihtiyaç vardır. Kozmoloji Geleneksel öğretilerde metafizik alanın altında, semavi zuhura ait bir bilgidir, gök etkin unsurdur ve beşer olması bakımından insan onun etkisi altında bulunur. Guénon düşüncesinde Hindu Geleneği önemli bir yer tutmaktadır, Kozmik Çevrim öğretisi de Hindu öğretisine ait kavramlardan biridir. Kozmik Çevrim içinde yer alan her dönemin kendine özgü özellikleri, alâmetleri vardır. Çevrimler öğretisinde zuhurun başlangıcında dünyada her şey iyi ve güzeldir, insanlar kutsalın tecrübesini tam olarak yaşarlar. Bu Altın Devir adıyla adlandırılan kozmik dönemdir. Ancak zamanla asıldan uzaklaşılır.

Her şey tersine döner, karmaşıklaşır. Gümüş, Bakır ve son olarak Demir devirleri başlar. Kaosla birlikte birtakım doğal afetler de bu bozulmaya eşlik eder. Zaman hızlanır. Kısaca anlatılan bu çevrim zorunlu kozmik bir yasadır. Karanlık çağa tekabül eden Demir Devri/Kali-Yuga kozmik çevrimde kutsala en uzak devreyi, tam bir ifsat dönemini ifade eder. Guénon Hindu Kozmik Çevrimler öğretisi, Hristiyan Düşüş Teolojisi, İslami Ahirzâman anlayışlarının aynı kozmolojik sürece göndermede bulundukları kanaatindedir. Guénon bu öğretinin insanlığın başlangıcından sonuna varoluş biçimini şekillendirmede etkin olduğu ve modern insanın durumunu anlayabilmemiz için Kozmik Çevrimler Öğretisi'nin incelenmesi gerektiği kanaatindedir. Kozmik Çevrimler Yasasına göre varlık zuhurun başlangıcından itibaren bir iniş halindedir. Bu iniş hem varlığın bütünü hem de insan için geçerlidir. İniş/düşüş birlikten çokluğa, özden maddi töze, soyuttan somuta, insan melekeleri bakımından da intellektten rasyonel akla, rasyonel akıldan duyulara doğrudur. Kozmolojik iniş hem ontolojik, hem de tarihsel sonuçlar doğurur. Maddileşme belirli bir katılığa ulaşınca insan da kaçınılmaz olarak katılaşmaya başlayacaktır. Guénon çeşitli suretlerdeki materyalizmin nedenini kozmik inişin bir safhası olarak görmektedir, öyle ki Modern Çağ Kozmik Çevrim Yasası'ndaki insanlığın Demir Devri'ne tekabül etmektedir. İnsanın da bir parçası olduğu kozmik iniş bâtından zâhire doğru bir açılma ve öz *(mücmel)* olanın ayrıntılı *(tafsîlî)* hale gelmesidir. Tüm dönemler Tanrı'ya nispetle birdirler. Ancak insana nispetle bir anlam ve değer hiyerarşisine tabi tutulabilirler. Çünkü insan anlam ve hakikatle ilişki kurabilmesi için özsel ve niteliksel olana yakın olmaya muhtaçtır. Tanrı için bir yön söz konusu değildir, tüm zuhur Onun için –bir mesafeden söz edebilirsek- eşit mesafededir. Ancak beşeri bireysellikteki insan bir yerdedir ve bir yere doğru seyir halindedir. Varlığı ve onun içindeki yerini anlayabilmek için seyrinin yönünü doğru belirlemek

durumundadır. Bu sayede beşerden Gerçek İnsan'a oradan da Evrensel İnsan'a tekâmül etmek mümkündür. Burada kast edilen tekâmül Yahudi-Hristiyan Geleneği'nde *"Edenic State"* ya da *"Primordial State"* adıyla adlandırılan durumu ifade etmektedir. Guénon bu duruma İnsan-ı Kadîm ya da Gerçek İnsan demektedir. Bundan sonra varlığın insanda bütünsel gerçekleşmesi aşaması (*tahakkuk*) gelir ki bu durumda Kâmil İnsan ya da Evrensel İnsan ortaya çıkar.

Guénon modern insanın anlam probleminin temelinde mütalaa ettiği Kartezyen Evren Anlayışı'na ve onun mekân, zaman, uzam, cisim, madde kavrayışına itiraz eder. Guénon'a göre Kartezyen Ontoloji'de temellenen fizik alanı da nitelikten arındırılmış salt niceliksel bir yapıya büründürülmüştür. Nitelikten yoksun uzay-zaman kavrayışı anlamsızlığa yol açar, çünkü anlam nicelikte değil niteliktedir. Mekânın ya da uzamın sadece niceliksel olduğunu söyleyebilmek için onun homojen olduğunu varsaymak gerekir, geometrik mekân için homojenlikten söz etmek mümkün olsa bile fiziksel mekân için bu söz konusu değildir. Descartes'çı anlayışa göre niceliğin temel biçimi uzamla temsil edilir. Nicelik iki türlüdür: süreksiz nicelik, bu sayıdır; sürekli nicelik, bu da uzamdır. Guénon'a göre uzam ise Descartes'çı tasnife rağmen saf niceliğe indirgenemez. Uzam sayıdan farklı olarak hissedilebilirdir. Bu da onun saf nicelik olmadığını kanıtlar. Guénon'a göre homojen mekânın hiçbir varlığı yoktur, çünkü o basit bir gizil güçten *(virtualité)* ibarettir. Buradan çıkan sonuç mekânın cismani varoluşu belirleyen şartlardan biri olarak, salt niceliksel olmayıp aynı zamanda öze ve niteliğe ilişkin bir kavram olduğudur. Bu Descartes'ın uzamlı töz *(res extensa)* kavramını tartışmalı hale getirmektedir. Mekânı doğrudan doğruya ölçebiliriz; fakat zaman ancak mekâna indirgenerek ölçülebilir. Guénon'a göre ölçülen şey hiçbir zaman

süre *(la durée)* değildir, fakat ölçülen kanununu bildiğimiz bir hareket seyri içinde bu süre esnasında dolaşılan mekândır. Yani zaman hareketin sayısıyla, hareket ise mekânla ilgilidir. Yukarıda mekânın salt niceliksel olamayacağını ifade ettik. Bir diğer gösterge de şudur ki zamanın içinde gerçekleşen her olay biriciktir, oysa mekânın içindeki cisim değişebilir. Bu da zamanın niteliğe mekândan daha çok bağlı olduğunu gösterir. Bu yüzden zaman bugün mekanik fizikçilerin düşündüğü anlamda basit soyut geometrik düz bir çizgiyle temsil edilemez. Guénon'un mekanik fizik anlayışına bir diğer itirazı cisimlerin salt uzama indirgenmesi ile ilgilidir. Descartes'çı kabul, bize cismin varlığının uzama hiçbir şey eklemediğini söyletir. Descartes'a göre cisimlerin değişik özellikleri uzamın basit birer değişiminden ibarettir. Cismin sadece niceliksel anlamda uzama eşdeğer olduğunu söylemek, cismin işgal ettiği uzam parçasını ölçen alan ve hacmin toplamının cisim olduğunu söylemek olur ki bu yanlıştır. Modern madde kavrayışı da çeşitli problemler barındırmaktadır. Guénon bu problemi Skolastik düşünürlerin madde kavrayışı ile ifade etmektedir. Skolastik düşüncede madde *materia prima* ve *matieria secunda* ayrımına tabidir. Bu ayrımda *materia prima* evrensel madde, *materia secunda* ise nisbi madde anlamına gelir. Saf kuvve statüsü *materia prima*ya aittir. *Materia prima*nın evrensel madde olması bir gizilgüç olduğu anlamına gelir, o her şeyin altında duran maddi temel ya da dayanaktır. O aynı zamanda anlaşılamaz olandır. *Materia secunda* ise ondan biraz daha üste çıkmış kendisine özden bir şeyler katılmıştır. Bu yüzden onda anlaşılabilecek bir nitelikten söz etmek mümkündür. Varlık, öz ya da nitelikle ifade edilen üst kutuptan *materia prima* ile ifade edilen alt kutba doğru indikçe *materia prima*nın anlaşılmazlığına daha çok yaklaşır ve kendisi de bir o kadar anlamsızlaşır. Bu da varlığı maddede temellendirdikçe ona anlam vermenin zorlaşmasını açıklamaktadır. Guénon'a göre

modern mekanik niceliksel yapısı ile Skolastik dönemin nitelik temelli Doğa Felsefesi'nin yerine geçmekle Batılı insanı niteliksel bir doğa kavrayışından koparıp niceliksel bir doğa kavrayışına taşımıştır.

Guénon'un fizik ve metafizik tanımları bu meyanda Aristoteles'in tanımlarına uygun düşer. René Guénon, metafiziği ve kutsal bilimleri ele alırken, Batıdaki bilgelik biçimlerinden biri olan Aristoculuğun bazı kurgusal biçimlerini marifetin ifadesinde kullanır (Valsan, 1995, s. 14). Aristoteles'ten önce hocası Platon değişken olanın bilgisine sanı *(doxa)* değişmeyenin bilgisine ise bilgi *(episteme)* diyerek metafiziğe ilişkin bir temel atmıştır. Sanı, değişken, aldatıcı olanı, bilgi ise ezeli ve ebedi, değişmeyen, aldatma ihtimali olmayan özlerin bilgisini ifade eder. Bu anlayışta sanı'nın nesneleri fenomenler/görünüşler, bilginin nesneleri ise numenler/hakikatler adını almaktadır. Görünüş/hakikat, sanı/bilgi ayrımını Platon'cu mefhumlarıyla Guénon'da da görmekteyiz. Guénon metafiziği aşkın alandan gelen bilgi, varlığın nedeni olan aşkın özlerin ya da ilk ilkelerin bilgisi olarak tanımlamaktadır.[35] Saf

[35] *"Nitelik ve nicelik terimleri arasındaki ilginin kökenine gidildiğinde, karsımıza Hint düşüncesindeki Purusa ve Prakriti, başka bir ifadeyle öz (essence) ve cevher (substance) dualitesi çıkar. Bu terimler evrensel ilkeler olarak ele alınmalıdırlar, çünkü bunlar bütün zuhurun iki kutbudurlar. Cevher varoluşun alt ve pasif ilkesidir; nitekim etimolojik olarak sub-stare, altta duran, destek (substratum) anlamlarına gelir. Öz ise tezahürün üst ve aktif ilkesidir. Burada önemli bir not olarak, Guenon'un Yunanca ousia kelimesini Latinceye substantia olarak çeviren Skolastik filozofların, kelimenin aslına uygun bir çeviri yapmadıkları görüsünde olduğunu kaydetmek yerinde olacaktır. Fakat ona göre ousia terimi aslında tam olarak öz (essence) anlamına gelmektedir; hatta Aristoteles'in eidos olarak adlandırdığı şey etimolojik olarak Platon terminolojisinde idea anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Guenon, Aristoteles'in eidos dediği şeyin Skolastik filozofların forma (suret) olarak; hüle dediği şeyi de materia olarak adlandırdığını ifade etmektedir. Hint düşüncesindeki Purusa ve Prakriti, Aristoteles düşüncesindeki potansiyel ve aktüel*

Varlık (pure Being) İbn Arabî'nin mahz Vücud dediği şeydir. Gelenekselciler Saf Varlık ifadesi yerine zaman zaman *"Varlık Ötesi"* (*Beyond of Being*) ve *"Varlık Olmayan"* (*Non-Being*) ifadelerini kullanmışlardır. Varlık-Olmayan ile işaret edilen şey yine, İbn Arabî'nin "la Taayyün" seklinde ifade ettiği mertebedir:

> *"Alemlerin çokluğu öğretisini doğru kavrayabilmek için en temel kavrama dönmeliyiz: sonsuzluk. 'Sonsuzluk' ifadesini asla sınırı olmayan için kullanmaktayız. Bu terimi kimi sınırlara mağlup olmayan ama kimi sınırlara bağlı olan her şey için kullanamayız.*

---

veya eidos ve heyula, nihayet Skolastik düşüncedeki form ve matter hakkındaki Guenon'un bu açıklamaları burada şemalaştırılmak suretiyle sunulmuştur. Guenon'a göre cevher evrensel olarak ele alındığında Skolastiklerin materia prima dedikleri şeye, fakat izafi olarak kullanıldığında ise materia secunda dedikleri şeye tekabül eder. Cevherin nisbi ya da izafi anlamdaki karşılığı olan materia secunda konusunda Guenon, Aquinolu Thomas'ın görüsünü benimseyerek, materia secunda'yı materia signata quantitate olarak, yani nicelik göstergesi madde olarak kabul eder. Modern fizikçilerin materia prima konusunda ne yapacaklarını ne düsüneceklerini bilmediklerini, onların madde dedikleri şeyde ne "gizilgüç" ne de "farkedilmezlik" diye bir şeyin olmadığını belirten Guenon, "hareketsiz madde" [inert matter] den söz eden fizikçilerin materia secunda ile materia prima'yı birbirine karıştırdıklarını belirtir. Çünkü hareketsizlik sadece materia prima'ya uygun düşer. Diğer taraftan materia secunda nicelik göstergesi madde olarak tanımlanırken, madde ile nicelik arasındaki ilgi açıklığa kavuşmuş oluyor: nicelik ex parte materiae'dir, yani maddenin bir kısmındandır. Bu bağlamda cevher veya Skolastiklerin matter dediği şeyin niceliğe ilişkin olduğu görülmektedir. Bu durumda nitelik ise öze (essence) ilişkin olmaktadır. Tezahür eden her şeyde biri niteliksel diğeri niceliksel veya biri cevheri diğeri özsel olan iki yön vardır. Başka bir deyişle, varolus ne sadece niteliksel ne de sadece nicelikseldir, fakat hem niteliksel hem de nicelikseldir. Zira Guenon'a göre varoluş cevher ile özün bir alaşımıdır; varoluş aktif ilke olarak eidos'un, pasif ilke olarak heyula üzerindeki eyleminden; başka bir bağlamda aktif ilke formun pasif ilke matter üzerindeki eyleminden zuhur eder. Öte yandan saf nitelik ve saf nicelik veya Aristoteles düşüncesindeki saf fiil ve saf kuvvet tezahürün içinde bulunmaz. Çünkü Aristotelesçi anlamda tezahür, potansiyelden aktüele, kuvveden fiile geçiştir. Bu bağlamda saf kuvve/saf potansiyalite ve saf fiil/ saf aktüalite tezahür etmez çünkü bunlar tezahür eden şeylerin ilkeleridir" (Rakipoğlu, 2008).

Böylece mekan sınırsız dahi olsa her zaman mekan olarak kalacaktır yani onu tanımlayan ilkelere tabidir. Diğer bütün imkanlar onu sınırlar yani tümimkan anlamında sonsuz değildir. Salt tümimkan hiçbir imkan tarafından sınırlanmış değildir ve gerçek sonsuzdur. Bitimli bir imkan sınırsızsa eğer, sonsuzluktan söz etmekteyiz" (Guénon, 2002, s. 1).

Sonsuzluk herhangi bir sınırlamayı kabul etmeksizin mutlak ve belirsizdir, çünkü diğer tüm belirlemeleri imkansız kılar. Her belirleme bir sınırlamadır. Her sınırlama bir olumsuzlamadır; sınır koymak sınırın dışta bıraktığı her şeyi inkar etmek demektir.

Tümimkan, sonsuzluğun bir diğer görünümüdür[36]:

"Israrla, varlık ve yokluk arasındaki ilişkilerde esaslı olanı vurgulamak gerekir, yani dünya (tezahürat) fani ve izafidir, yokluk ise, yani tezahür etmeyen ebedi ve mutlak olandır. Bu tezahüratın imkanları için bile geçerlidir; çünkü onların ebedi kökü yokluğun içinden gelir. Tezahüratın imkanını, kendini göstermedikçe, yokluğun içerdiğini gördük. İşte bu tezahür etmeyen durumun içinde onun

[36] "*Bu sonsuzluğun içinde birbirinden ayrı bakışların olduğu anlamına gelmez. Biz insanlarız bu ayrımı yapan. Ferdi ve forma tabi olmuş bir dünyada bulunuyoruz; şahsi algılarımız ve ifade imkanlarımız sınırlıdır. Şu gerçeğin bilincinde olmalıyız ki, bizim bu kusurluluğumuz sonsuzluğa hiç dokunmaz. Burada sonsuzluk ile tümimkan ayırıyoruz; sonsuzluğa etkin yönüyle baktığımız zaman, tümimkan onun edilgin yönü oluyor, varlığın mertebesinde bu öz ve cevher ayırımına tekabül ediyor. Hatırlatmak isteriz ki, varlık en yüksek ve mutlak tümimkan değildir. "Yokluk" ifadesini Uzak Doğu öğretisine borçluyuz. Aslında yokluk, varlığı içerdiği için ondan üstündür. Varlık ile yokluğu karşılaştırdığımız zaman, her ikisi de sınırlı görünüyor ve sadece birlikte tümimkanı oluşturabiliyorlar. Varlık ve yokluk bu durumda tümimkanın iki görünüşü oluyor: Varlık -tümimkan, imkanları tezahür ettiği-ne göre -yokluk da-onları göstermediğine göre. Varlık bütün tezahürleri içerir, yokluk ise varlık dahil tezahür etmeyeni içerir. Tümimkan yokluğu da varlığı da kuşatır. Yani yokluk diye anlaşılan, tezahür etmeyen imkanların tümüdür ama aynı zamanda tezahür edebilen fakat kendilerini göstermeyen imkanlardır*" (Guenon, 2002).

mutlak ve ebedi gerçeği yatar. Tezahür etmeyen hiç bir şey kendi- ni ancak tezahür edilmeyene geçerek 'kaybedebilir'. Bu geçiş sadece dünya bakımından bir kayıp olarak görünür. Oysa gerçekten yokluk içinde her şey bu dünyanın sınır- lamalarından bağımsız ve özgürdür. Varlık ve yokluğun ayrımını dünyevi açıdan yapıyoruz; sonsuzluğun kendisine bu dokunmuyor. İnsan olarak bu dünyada yaşadığımıza göre bu insani açıdan bakmamız dışında bir çaremiz yoktur. Bu bakış açısını ancak bu dün- yanın sınırlamalarından soyunarak aşabiliriz ve böylece en yüksek hakikatin yattığı yokluğa geçebiliriz. Bu yola gerçekleşme diyoruz" (Guénon, 2002).

Tezahür etmeyen haller yokluk alemine, tezahür edenler ise varlık alemine aittir. Alemin mertebeleri ile tek bir özün halleri birbirine tekabül eder. Varlık belirmelerin ilkesidir; bunu dünya, var olmak ya da varlık olarak niteleyebiliriz. Varlık kendi içinde barındırdığı her türlü imkanları geliştirir. O tezahürlerin ilkesi olduğu için onlardan da ötedir; en üst düzeyde sınırsızdır. Varlık birdir; varlığın birliği dünyanın biricikliğinde yansır. Bu ifadeyi, dünyanın izafi birliğini, varlığın birliğinden ayırt edebilmek için kullanıyoruz. Bu biricikliğe rağmen dünya tezahürlerin bütün imkanlarını kuşatır; bütün imkanlar kendilerine tekabül eden şartlar altında gerçekleşmek zorundadırlar. Dünya o biricikliği içinde sonsuz sayıda mertebeleri içerir. Bu mertebeler ilahi öz için sonsuz sayıda hallere tekabül eder. Tek bir özün hali böylece dünyanın bir mertebesi içinde özel bir imkandır; özün bu hali de bu yüzden dünyanın mertebesine tekabül eden aynı şartlara tabidir. Böylelikle özün her bir hali dünyanın bir mertebesine tekabül eder. Bu hal çeşitli tarzlara, her bir tarz ise ilkesel usullere bağlıdır. Bize en yakın olan örneğe bakalım. Beden sadece insani varoluşun bir formudur. Bu form, cismani dünyanın bağlı olduğu şartlara göre belirlenmiştir. Bu şartların her biri bu formun dışına uzanıp yeni biçimler kurabilir -tek başına ya da başka şartlarla birlikte bizatihi insan tekinin biçimlerini

kurabilir. Varlığın bütün anları ve hareketleri ben'in cismani formları sayılır.

Ben'e sadece cismani görünümü içinde değil de bütün boyutlarıyla bakılırsa onun diğer sonsuz haller içinde sadece bir hali temsil ettiği görünür. İnsani hallerin yanında tezahürlerin içinde sonsuz ferdi ya da ferdi olmayan haller vardır. Cisme tabi olan halleri ferdi, cismani olmayan halleri ise ferdi olmayan haller olarak niteliyoruz. Tezahür etmeyen imkanlar, her hangi bir şarta tabi değildir ve böylece bireysel sayılmazlar. Onlar özün içinde ebedi olandır. Onun gaybi kaynağıdır; bu kaynak olmasaydı özün varlığı fani ve esas itibariyle anlamsız olurdu.

Yokluk içinde hallerin çokluğundan söz edilemez. Mutlak olan, birlik ve çokluk gibi belirlemelere tabi olamaz. Bununla dünyanın tezahür eden halleriyle bir simetri kurmak istememiştik; böyle bir deneme haklı olmaz, suni olur. Tezahür etmeyenin hallerinden söz ettik, çünkü her- hangi ayrıma girişmeden ondan söz etmemiz mümkün değildir. Ama şunun bilincinde olmalıyız: Sonsuz olanda bu hallerin ayırımı yoktur, lâkin biz bu ayırımları geçici olarak yapıyoruz. Bizim dar bakış açımızda var olup da ebediyette mevcut olmayan sonsuzluğun görünümlerinden söz ettiğimiz gibi. Yokluk içinde sadece çokluktan söz edemeyiz, gerçekte birlikten de söz edemeyiz. Yokluk metafiziksel sıfırdır. Bu yüzden Hint öğretisi yokluğu *"dual yokluk"* (*adwaita*) olarak belirlemiştir. Bu menfi belirleme gerçekte bir olumlamadır. Varlık birdir. Metafiziksel sıfır, birliğin ilkesini içerir. Birlik, sıfırın olumlaması olarak belirir.

Çokluk birlikten çıkmaz, birliğin metafiziksel sıfırın içinden çıkmadığı gibi herhangi bir şey ebediyetin içinden gelmeye muktedir değildir. Hiçbir imkan ebediyetin dışında olamaz, yoksa sonsuz olmazdı. Çokluk birliğin içinde mevcuttur. Dünyada tezahür etmesine rağmen, durmaksızın ilahi birliğin içinde mevcuttur.

Tezahürat özü itibariyle kesretlidir, varlığın imkanları çokluğun dışında tezahür edemez. Böylece birlik ilke olarak çokluğu bütün sonsuz gelişmeleriyle birlikte içerir. Çokluk birlik ile var olur ama kendi faniliği içinde birliğe dokunamaz. Belirttiğimiz üzere, çokluk birliğe da- yanmadıkça sadece esassız bir varlığa sahip olur. Birliktir çokluğa muktedir olduğu gerçekliği veren. Birliğin kendisi ise gerçekliğini metafiziksel sıfırdan çıkarır. Varlık en yüksek gerçeklik değildir (*Eckharts'ın Uhuliyeti*), bilakis ilk hükümdür, tezahüratın ilkesidir (Allah, lshwara). Metafiziği varlığın öğretisi ile sınırlamak (ontoloji), metafiziksel açıdan en mühim olanı dışlamak demektir. Alemlerin çokluğu böylece varlığın birliği ya da var olmanın biricikliğiyle çelişmez. Alemlerin çokluğu bir yandan bu birliğe dokunamaz, diğer yandan bu birliğin içinde mantıklı ve metafiziksel açıdan mümkün olan tek sebebi bulur.

Guénon düşüncesinde varlığın ontolojik ilkesi tevhittir. Bu varlık kavrayışına göre çokluk birlikten zuhur eder. Bir tarafta birlik vardır, diğer tarafta birimler. Saf çokluk zuhur etmiş varlığın bir alt tabakasında bulunur ve ilkesel birliğin karşıt ucunu temsil eder. İlkesel çokluk yukarıda, metafizik birliğin içinde bulunurken, aritmetiksel birimler aşağıda, çokluğun içinde bulunur. Aşağıdaki çokluk tanım itibariyle bütünüyle nicelikseldir. Hatta her tür nicelikten ayrılmış bizzat niceliktir diyebiliriz. Yukarıdaki çokluk ise nitelikseldir. Yani varlıkların özündeki nitelikleri temsil eden bir sıfatlar bütünüdür. Yukarı aşağı ifadeleri mekân değil ontolojik hiyerarşi bildirir. İniş yani zuhur saf nitelikten saf niceliğe doğrudur. Saf nitelik ve saf nicelik zuhurun iki sınırıdır. Biri ötesinde diğeri berisindedir. Varoluşumuzun özel durumlarında görülmezler. Bu ifadeler öz *(essence*) ve maddi töz (*substance*) olarak da ifade edilebilirler. Her tür oluş bu iki kutup arasında vuku bulur. Öz ve maddi töz zuhurun iki kutbudur. İlk sebepler

olan öz ve maddi töz olduğu gibi analoji yoluyla çok farklı düzeyde evrensel varoluşun içerisinde ele alınabilen özel durumlar/nesneler/özel varoluşlar bu iki ilkeye ayrılarak değerlendirilebilir. Varlığın genel ya da özel her durumu, her varlık kademesi için öz ve maddi tözden söz edilebilir. Öz *(essence*) aktif ilkeyi, bilfiili ve sûreti ifade eder, maddi töz ise pasif ilkeyi bilkuvveyi ve maddeyi ifade eder. Varlığın hiçbir durumunda saf bilfiil ve saf bilkuvve durumdan söz edilemez, zira onlar evrensel öz ve evrensel maddenin hakiki karşılıklarıdır, zuhur ise daima nisbidir. Dünyada öz ve maddi töz, nitelik ve nicelik olarak gözükür. Öz tanım olarak bir varlığa ait olan bütün sıfatların ve özelliklerin ilkesel bütünüdür. Öz/sûret dediğimiz sıfatlar ve özellikler o varlığın ne ise o olmasını sağlarlar. Özellik ve nitelik bir bakıma eş anlamlı sayılabilir. Nitelik özün içeriğidir ve nitelik sadece bizim dünyamızla sınırlı olmayıp anlamı evrenselleştiren bir varlık mertebesini değiştirmeye *(transposition*) elverişlidir. Anlam ve hakikat öze ve niteliğe aittir. Bunun nedeni niteliğin/özün üst ilke olmasıdır. Niceliğin ya da maddi tözün böyle bir imkânı yoktur. O varlık mertebesini değiştirmeye de elverişli değildir. Maddi töz âlem-i mahsûsa sıkı sıkıya bağlıdır. O yalnızca özün bir varlık mertebesindeki görünümüdür. Bu da gösterir ki nitelik niceliğin mütekâbili değildir. Aristoteles'in ifade ettiği nicelik ve nitelik birbirinin mütekâbilidir çünkü o bunlarla Guénon'dan farklı olarak salt müşahede edilen âlemdeki varlık kiplerini ifade eder. Guénon'a göre Aristoteles'in söz konusu yorumu yalnız âlem-i mahsûs için geçerlidir. Ona göre nitelik ve nicelik arasında tüm varlık mertebeleri söz konusu olduğunda bir mütekâbiliyetten değil, asıl ve fer ilişkisinden söz edilebilir. Guénon'a göre Skolastik filozofların *'sûret'* dedikleri şeyin Aristoteles'in *'eidos'* diye adlandırdığı şeydir ve *'eidos'* aynı zamanda tür anlamına gelir. Tür ise birçok bireyin ortak adı olduğundan bir öze ve bir tabiata tekabül

eder. Aristoteles'in ikincil töz olarak da sınıflandırdığı bu özsel tabiat tamamen nitelikseldir, sayılamaz, tüm bireylerde bölünmeden bir bütün olarak bulunur. Nicelikten bağımsızdır. Bireylerin azlık ya da çokluğundan etkilenmez, sayı ile değişikliğe uğramaz, ölçülemez. Çokluk ya da azlık ona uygulanamaz. *Eidos* etimolojik olarak fikir anlamına da gelir. Bu sadece modernlerin anladığı anlamda değildir. Platon'un kullandığı ontolojik anlamdadır. Bunlara "*arketipler*" de diyebiliriz, söz konusu olan ilk temel örneklerdir ve zuhurun niteliksel yanını temsil ederler. Özün fikirle ilişkisine tekrar dikkat çekecek olursak anlarız ki varlığın anlamını veren de bu özsel, niteliksel yapıdır. Guénon'a göre mahsus âlem denilen, müşahede alanımızdaki varlık mertebesi bu *arketiplerin* belli bir mertebedeki görünümüdür ve onlar bilinmeden varlığın hakikatine ve anlamına dair bir şey söylemek mümkün değildir (Tufan, 2016).

İnsan-ı Kamil

Geleneksel öğretilere göre insanın nihai gayesinde varoluşunun gerçekleşmesi ile ortaya çıkan varlık Guénon tarafından Evrensel İnsan *(Universal Man/el-İnsanul Kâmil*) olarak adlandırılır. Evrensel İnsan ile bireysel insan arasındaki ilişki Batı Hermetik Öğretisi tarafından makrokozmos ve mikrokozmos olarak bilinen şeydir. Ancak bu ifadeler daha ziyade kozmolojik açıdan anlaşılır hale gelmiştir ancak bizim anlama ilişkin kastımız metafiziktir. Evrensel insan, insan varoluşunun tüm hallerinin ve mertebelerinin toplamıdır. Bireysel *(individual*) insan ise göreli, kısmi ve eksik bir varoluştur. Evrensel İnsan, insana ilişkin tüm varoluş imkânlarının ilkesini temsil ederken, bireysel insan onun bir sınırlı zuhurunu, ilkenin sonuç ürünlerinden birini ifade eder. İlki genel ikincisi ise özel bir varoluşu temsil etmektedir. Tümleşik beşeri bireyselliğin tahakkuku Yahudi-Hristiyan Geleneği'nde *"Edenic State/Primordial State"*

olarak ifade edilir İslam Geleneği'nde bunun karşılığı İnsan'ul Kadîm ya da Hakiki İnsan'dır. Bu durum Âdem- Havva ile temsil edilen düşüş öncesi insanlık durumunu anlatan *"Edenic State"* olarak ifade edilir. Guénon'a göre beşeri bireysellikten tümel beşeri duruma geçmiş insana Gerçek/Hakiki İnsan *(Chang-jen/true man)* ya da İnsan'ul Kadîm denir. Yani bu durumda iki tür kemalden söz etmiş oluruz: Kadîm İnsan ve Kâmil İnsan. Kadîm İnsan bilfiil değil ancak bilkuvve Kâmil İnsan'dır. Kadîm İnsan Uzak-Doğu Geleneği'nin Büyük Üçlü diye isimlendirdiği Gök, Yer ve İnsan üçlüsünün üçüncüsüdür. Gökle yer arasında aracıdır (*mediateur*). Protogoras'ın "Her şeyin ölçüsü" dediği insan(onun kastı bu muydu bilemiyoruz) bu Kadîm İnsan'dır. O Âdem-Havva ile temsil edilir zira Guénon bu iki ismin sayısal değerinin toplamının Allah isminin sayısal değerine denk düştüğüne işaret ederek, Gerçek İnsan'ın 'erdişi' *(Androgyne)* olduğunu Uzak-Doğu terminolojisiyle ne *yang* ne de *yin* ikisinin dengeli bir birleşimi olduğunu söylemektedir. Guénon meleklerin secdeye çağırıldığı makamın da bu Âdem-Havva bütünlüğüne ait olduğunu belirtir. Varoluş durumlarını gerçekleştirmiş erkek-kadın bütünlüğü içinde insan Tanrı'nın kusursuz bir yansıması/imajıdır. Bu seviyede insan Kadîm İnsan/Gerçek İnsan'dır. Guénon Hristiyan Dünyasında son olarak Gül-Haç inisiyasyonunun, inisiyelerini bu noktaya kadar getirebilen bir inisiyasyon olduğunu belirtmektedir. Gerçek İnsan, yatay boyutta tüm varoluş hallerini kendinde toplar, ancak bu noktadan sonra dikey boyutta Kâmil İnsan'a doğru olan inisiyasyon başlar. Guénon'un İslam tasavvufu ile tekmil edildiğini söylediği inisiyasyon bu dikey boyutla ilgili olandır. Kadîm Hal elde edildikten sonra insan varlığın bütünselliğini kendinde gerçekleştirme aşamasına geçer burası birey-üstüdür, bu evre çeşitli mertebeleri içerir ve Kamil İnsân'da (*Shen-jen/ Divine man/Universal Man*) biter. Evrensel İnsan, Kadîm İnsan gibi

varlığın merkezi değildir, o varlığın bütünüdür. Evrensel İnsan, Kelam (*Verbe*) ile özdeştir.

Bu bağlam ezoterik metafiziktir. İnisiyasyon kelimesi tasavvuf, tedris, irşad, seyrüsülûk kelimeleriyle karşılanabilir. İnisiyasyon bir anlamıyla intisap bir anlamıyla bir süreç eğitimi anlamına gelir. Kelime kökeni olarak *"initium"* kelimesine dayanır ve *"girme"* ya da *"başlama"* anlamındadır. İnsanın kuvveden fiile çıkışı için yapılacak çalışmalara başlama anlamındadır. İnisiyasyon insanın insan olması bakımından kuvveden fiile çıkarak gerçekleşmesi ile elde edilen bir metafizik bilgi tahsilidir. Burada söz konusu eğitim insanın nefsi (*self*) içerisinde gerçekleşir. Melekelerin belirlenmiş bir sıra ile kuvveden fiile çıkmasını, aktüel halde kullanımını bu yolla Guénon'un Haç Sembolizmi ile ifade ettiği insanın dikey boyutundaki açılımı ve gerçekleşmeyi temin eder. Yani inisiyasyonun asıl hedefi insanı yatay eksende bireysel (*individual)* düzeyde değil, dikey eksende nefsi (*personal)* düzeyde gerçekleştirmektir. Ancak bu dikey gerçekleşme süreci ve neticesi itibariyle bireysel/yatay eksende varoluşsal hallerin anlamlandırılmasını da içerdiği için insanın yatay eksendeki gelişimine de yardımcı olur. Bu nedenle sadece yatay düzlemde bireysel varoluşu gerçekleştirme hedefine matuf bir çalışmaya 'tamamlanmamış' bir inisiyasyon demek gerekmektedir. Ancak iki boyutta tamamlanmış bir inisiyasyonla insan, insan olması bakımından kuvveden fiile, beşeriyetten insaniyete, insaniyetten Evrensel İnsan düzeyine doğru yol alır.

Ezoterik bilgi inisiyasyona girmeden öğrenilemez. Bu bilgileri almak için yola girmiş kimseye *"inisiye"* (*mürid/isteyen*) denir. İnisiyasyon başlangıç manası ile intisaptır. Süreç manası ile seyrüsülûktur. İnisiyasyon kavramı hem girişi hem süreci ifade etmektedir. İnisiyeleri yetiştiren kimseye Batı dillerinde inisiyatör,

İslam Tasavvuf Geleneği'nde mürşit denir. Yerine göre bu bir usta, üstad, şeyh, rehber, mürşid, efendi biçiminde adlandırılabilir. İnisiyasyon çeşitleri çok olduğundan adlandırma biçimleri de çoktur. Guénon belli bir inisiyasyon usulünü değil genel inisiyatik yapılanmayı açıklamayı hedefler ve ayrıntıya girmez. İnisiye intisap ile mürşitten ve onun mensup olduğu silsileden alınan bir manevi etkinin altına girer. Silsile de iki boyut içerir, ilki tarihsel yatay boyutta mürşitlerin art arda gelişi ve bir Nebi'ye dayanışı, ikincisi dikey metafizik yönüdür. İnisiye intisaptan sonra çeşitli manevi sınavlardan geçer, çeşitli mertebeleri kat eder, bu sınavların ve mertebelerin her birinde bir metafizik bilgiye erişir. Söz konusu eğitim tedris değil irşad şeklindedir. Burada erişim mürit ile mürşit arasında karşılıklı birbirine yaklaşma ile görünen, yükselme ve tenezzül birleşimi ile mümkün olur. Her mertebede mürit bir sonraki hedef için gayret ile 'yokuş çıkma' benzeri bir çabaya girer, her seferinde salt onun çabası ile olmayan ama çabasız da olmayan bir metafizik bilgi kendisine indirilir. İndirilme mürşidin eli ile gerçekleşir. Müridin mürşit gözetiminde ve onun desteğiyle gerçekleştirdiği bu bâtınî yolculuğa, yaşanan tüm haller, tabi olunan tüm sınavlar, kat edilen tüm mertebeler ve edinilen tüm bilgiler ile inisiyasyon denir. İnisiyasyon salt törenler ve merasimler değildir, haller, hakikatler, sınavlar ve bilgiler de onun kapsamındadır. İnisiyatik bilgi tahakkuktur ve özne nesne ayrımının kalmadığı durumda insanın bir şeyi kendinde bilmesi anlamına gelmektedir. Kendinde bilgi aynı zamanda kendinde şeyin de bilgisidir. Bu tür bilgi bir kez edinildiğinde tedrisle elde edilen bilgiden farklı olarak herhangi bir unutmanın, yitirmenin de konusu olmaz. Bu anlamda inisiyatik bilgi değişmeşsiz olduğu gibi geri dönüşsüzdür de. Bir insan herhangi bir inisiyasyonu gerçekten yaşadıysa asla önceki haline dönmez.

Guénon, *"inisiyasyon"* terimiyle, temaşa ortamının oluşmasına yardımcı olan maneviyatın iletilmesini ifade eder ve üyelerini temaşaya yöneltebilen tüm topluluk biçimlerini *"geleneksel"* (*tradisyonel*) terimiyle nitelendirir. Temaşanın oluşturulmasına hazır hale gelmeyi ise *"metafizik tahakkuk"* olarak adlandırır. Tahakkuk, kişinin bir tür kendi zâtı haline gelmek, metafizik temaşa ile Yaratıcı'nın bizi ve kâinatın geri kalanını onun vasıtasıyla bildiği nurlu bilgiyi deneyimlemeye çalışmaktır; işte insanın amacı budur. Bu bağlamda, bilgi, inisiyasyondan önce gelir. Saf metafizik bilgi ise, kişinin Tanrı'yı temaşa edebilmesi için yeterli değildir. Bu bilgi her ne kadar bir takım kademelerden geçerek elde edilse de, sezgisel bir yol ile daha desteklenmelidir. Ancak bu sezgisel yolculuk, yalnızca kişinin kendi iç dünyasıyla değil, aynı zamanda zahirî bir takım merhalelerle de desteklenmelidir. Çünkü bilgi, eyleme geçmediği müddetçe kuru bir tahakkuk arz eder. Aynı şekilde, bilgiden kaynaklanmayan her eylem de prensipten yoksundur ve anlamsız bir çabadan başka bir şey değildir. Buna göre; doktriner kısmına metafiziğin özü ve çekirdeği denilirse, bu özün ifade ediliş ve hayata aktarılış yolunu meydana getiren ve düşünce ile eylemler arasındaki köprüyü meydana getiren geleneğe de kabuk adı verilir. Guénon'a göre inisiyasyonun art arda gelen üç şartı vardır: Nitelik, intikal ve iç çalışma. Nitelik (gizil güç); insanın bizzat tabiatında ve özünde bulunan bir takım imkanlarla oluşur, ve inisiyatik çalışma bu imkanların üzerine gerçekleştirilir. İntikal/silsile (bilkuvve güç); geleneksel bir teşkilata bağlanmakla ve manevî bir etkiyle sağlanır. Bu manevî etki, bireyin kendinde taşıdığı bu imkânları geliştirmesine ve düzenlenmesine imkân verecek bir "aydınlanma" sağlar. İç çalışma (bilfiil güç) ise; insanı inisiyasyonun çeşitli mertebeleri arasından geçirerek "Kurtuluş"un ya da "Yüce Özdeşlik"in nihai gayesine götürür. İnisiyasyon, beşer üstüdür. Özü ve gayesi itibariyle hiçbir zaman ve hiçbir yerde değişiklik

göstermez ve her geleneksel öğretinin içinde aynı özellikleri gösterir. Yalnızca zamanlara ve yerlere göre yapılan uyarlamadan dolayı şekiller farklılık arz eder. Hangi şekil altında olursa olsun, inisiyasyon, bir geleneğin gerçekten *"ruh"*unu temsil eder. Onu kabul edenlerde daima var olacak ve hiçbir zaman silinmeyecek bir özellik kazandırır. Esas olarak bir manevi etkinin nakledilmesine dayanır. Aynı şekilde, bir zahirîliğe katılmak, bâtıniliğe ulaşmanın bir ön koşuludur. Yani inisiyatik yola giren kişi, öncelikle zahirî parçalarıyla hareket eder; ardından *"zahir"*den *"batın"*a geçerek *"kadim durum"*un imtiyazları içinde yeniden dirilmiş olan insanî varlığın daha üst hallere yükselmesi ve nihayet gerçek özünün bütün olarak gerçekleşmesiyle son bulur. Bunun için denilebilir ki; yola girmek bilkuvve inisiyasyon iken, yolu takip etmek bilfiil inisiyasyondur.

Guénon düşüncesinde inisiyasyon Geleneğin zahirî kısmında değil, bâtıni kısmında yer alır ve insanın bilkuvveden bilfiile geçmesini ve kendini gerçekleştirmesini hedefler. Bu hedef iki aşamalıdır ilk aşaması yatay düzlemde Kadîm İnsan'ın gerçekleştirilmesini ikinci aşama ise dikey düzlemde Kâmil İnsan'ın gerçekleştirilmesini içerir. İnsan iki doğumla temsil edilen iki aşamayı gerçekleştirebilmek için ilk olarak zahirî dinî bir Geleneğe bağlanmak ve onun gereklerine riayet etmek, ardından bâtıni inisiyatik bir Geleneğe bağlanmak ve bu geleneğin kendisine sunduğu yol ve yöntemi takip etmekle mümkün olur. İnisiyasyonu ister Küçük Sırlar, ister Büyük Sırlar alanında gerçekleştirmiş bir kişi için artık anlam ve hakikat problemi kalmamaktadır bilakis o göğün ilhamlarına açık, yeryüzünde tüm varoluş durumlarının anlamına vâkıftır. Kâmil İnsan durumunda ise o bütünüyle tahakkuk etmiş varlık olduğundan varlığın anlamını bilmemesi hakikati idrak

etmemesi mümkün değildir. O hakikati kendini idrak eder gibi yakîn ile idrak eder.

Metafizik bilgi sınırlanamadığı için ancak sembollerle mefhuma işaret ederek anlatılabilir. Sembol ise her mertebede inisiyenin bulunduğu yere göre açacağı bir katmanlı anlamlar öbeğidir. Bu anlamda inisiyasyon sembollerin aşamalı olarak açılması *(feth*) diye de ifade edilebilir. Burada ayinler sembollerin bizatihi insana taşınması, hatta insanın da bir sembol olması görevini üstlenir. Sembollerin inisiyatik eğitimin bir parçası olması inisiyenin en ince davranışına/edebine kadar sirayet eder. Semboller çok çeşitlidir ancak hepsinin ortak özelliği inisiyasyonda verilen eğitimin bir parçası olmaları ve bir hakikate işaret ediyor, onu hatırlatıyor *(zikr)* olmalarıdır. Bu nevi sembollerin kullanımı da zikirler, murakabeler gibi destek mahiyeti görürler. Guénon'un inisiyasyonun ifade ettiği tekâmülün tek başına olamayacağı, kişinin çabası olsa da bir etkinin intikalinin şart olduğu konusunda ısrarcıdır. Bunu *"İslam Geleneği"*nin terimleriyle şöyle izah eder:

> *"Tasavvufta cevheri bir şart gereklidir ki bu da 'ruhi tesir'dir; ya da daha açık bir ifadeyle 'bereket'tir. Bereket ise ancak bir şeyh vasıtasıyla elde edilebilir. Bu nedenle tarikatlar ortaya çıkmış ve silsile meydana gelmiştir. Silsile şeyhten müride intikal eden bereketten başka bir şey değildir. Bu tür bir yol kitaplardan öğrenilmez, kitaplar bunun için sadece bir ön hazırlık oluşturabilir. Bir kimsenin tasavvuf yoluna girebilmesi için: yaradılıştan gelen özel bir fıtri istidat, sahih bir silsileye intisap ve büyük cihat gereklidir."*

Kaynakça

Ali, N. M. (2016), Adem Kelimesindeki İlahi Hikmet Fassı, Litera Yayıncılık, İstanbul.

Andruzac, C. (2005), Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim, René Guénon, İnsan Yayınları.

Aslan, A. (2008), 'Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis, İslâmiyât X.

--------- (2004), '*Geleneksel Bakış Açısı*', Bilimname VI, sayı 3.

Aydın, A. K. (2009), 'Simya', Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt 37, sayfa 218-220, İstanbul.

Aymard, Jean-Baptisme & Patrick Laude (2004), Frithjof Schuon Life and Teachings, Gillian Harris, William Stoddart, John Monastra, Helen Komen ve Deborah Casey (çev.), Newyork: State University of New York Press.

Başaran, A. (2020), 'René Guénon'da Gelenekselcilik, www.academia.edu, (erişim: 04.04.2020) Betül Özel Çiçek (2007), Frithjof Schuon'un Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Burckhardt, T. (1994), Aklın Aynası; Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler, (çev. Volkan Ersoy) İnsan Yayınları.

--------- (1995), İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, (çev. Fahreddin Aslan) Kitabevi Yayınları.

--------- (1999), Astroloji ve Simya, (çev. Mehmet Temelli) Verka Yayınları.

--------- (2005), İslam Sanatı; Dil ve Anlam, (çev. Turan Koç) Klasik Yayınları.

Cihan, K. (2016), 'Sühreverdi ve İşrakilik', İslam Felsefesi Tarih ve Problemler, İsam Yayınları.

Chittick, W. (2012), S. Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri, İnsan Yayınları.

--------- (2014), İbn Arabî; Giriş Kitabı, İnsan Yayınları, İstanbul.

Cili, A. (2011), Muhammedi Sıfatlarda İlahi Kemaller, İlk harf Yayınları, İstanbul.

Coomaraswamy, Ananda (1979), "Eastern Wisdom and Western Knowledge", The Bugbear of Literacy, Londra: Perennial Books.

Cutsinger, James (2005), "Introduction", Frithjof Schuon, Prayer Fashions Man içinde,James S. Cutsinger (ed. ve der.), Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge, Deborah Casey ve James S. Cutsinger (çev.), Indiana: World Wisdom Books.

Cürcani, S. Ş. (2014), Ta'rifat, Tasavvuf Istılahları, (Tercüme Abdulaziz Mecdi Tolun), Litera Yayıncılık, İstanbul.

Çakmakoğlu, M. M. (2007), İbn Arabî'de Marifetin İfadesi, İnsan Yayınları.

Demirli, E. (2017), Fususu'l-Hikem, (çev. ve şerh Ekrem Demirli), Alfa Yayıncılık, İstanbul. Eaton, Gai (1949), The Richest Vein, Londra: Faber & Faber.

Guénon, René (1980), *Doğu ve Batı*, Çev., Fahrettin Arslan, İstanbul, Yeryüzü Yayınları,

--------- (1990), *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, İz Yayıncılık.

--------- (1997a), Manevi İlimlere Giriş, (çev. Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları.

--------- (1997b), Maddi İktidar, Manevi Otorite, (çev. Birsel Uama), İz Yayıncılık.

--------- (2002), Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri; Hind Felsefesinde Kamil İnsan, (çev. Atilla Ataman), Gelenek Yayınları.

--------- (2003a), İnisiyasyona Toplu Bakışlar I, (çev, Mahmut Kanık), Hece

Yayınları.

--------- (2003b), İnisiyasyona Toplu Bakışlar II, (çev, Mahmut Kanık), Hece Yayınları.

--------- (2003c), *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları.

--------- (2004a), Dante ve Ortaçağda Dini Sembolizm, (çev. İsmail Taşpınar) İnsan Yayınları.

--------- (2004b), Studies in Hinduism, (Çev. Henry D. Fohr-Cecil Bethell, Ed. Samuel D. Fohr), 2. bs., Hillsdale NY, Sophia Perennis.

--------- (2013a), *Doğu Düşüncesi*, Çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık. (2013b), Varlığın Mertebeleri, (çev. Vildan Yalsızuçanlar) Etkileşim Yayınları.

--------- (2015), Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler, (çev. Fevzi Topaçoğlu) İnsan Yayınları.

--------- (2016a) *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, İnsan Yayınları.

--------- (2016b) İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, (çev. Mahmut Kanık) İnsan Yayınları.

--------- (2017), Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, (çev. Fevzi Topaçoğlu) İnsan Yayınları.

Guénon R. & Julius Evola (2017), Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar, İnsan Yayınları. Hakîm, S., İbnü'l-Arabî Sözlüğü, Alfa Yayınları, İstanbul.

Kalın, İ. (2009), 'Modern Dünyada Geleneksel İslam'ın İzini Süren Bir Hakîm: Seyyid Hüseyin Nasr', İş Ahlakı Dergisi, C. II, sayı III.

Kılıç, S. (2007), Philosophia Perennis Kavramı Açısından İbn Miskeveyh'in El-Hikmetü'l Halide'si, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisana Tezi).

Koltaş, N. (2003), Fritzjof Schuon: Kişiliği, Eserleri ve Tasavvufa İlişkin Görüşleri, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

--------- (2009), Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelami Konulara Yaklaşımı -René Guénon ve Fritzjof Schuon Örneği, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Kutluer, İ.& Kılıç, M. E.& Aslan, A. (2003), *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*. Gelenekselci Ekole Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri', Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, (Ed. İsmail Kara – Asın Öz) Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

--------- (2013), René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a.

Laurant, J. P. (2006), 'Ondokuzuncu Yüzyılda Ezoterizm', (çev. Saadet Özen) Cogito Dergisi, sayı 46. Lewis Edwin Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone (Der.): *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. Open Court.

Lings, Martin (2009), The Essential René Guénoni Metaphysics, Tradition and The Crisis of Modernity, (ed. J. Herlihy) World Wisdom, Inc. and Sophia Perennis.

--------- (2011), René Guénon, (İç.) *Doğu Düşüncesi*, René Guénon, Çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, ss. 7-18.

Mahmut Kanık (1996), "Frithjof Schoun'un Hayatı ve Eserleri", İslam'ın Metafizik Boyutları, Frithjof Schuon, çev. Mahmut Kanık, İz yayınları.

Mohammad Faghfoory (2003), *Beacon of Knowledge. Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*. Fons Vitae, Louisville, Kentucky.

Nasr, S. H. (2016), (1985), İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, İnsan Yayınları.

--------- (1987), Modern Dünyada Geleneksel İslam, İnsan Yayınları.
--------- (1988), İslam'da Düşünce ve Hayat, İnsan Yayınları.
--------- (1989), İslam ve İlim, İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları, İnsan Yayınları. İstanbul.
--------- (1997), Makaleler II, İnsan Yayınları.
--------- (2007), Ebedi Hikmetin Peşinde, İnsan Yayınları.
--------- (2009a), Molla Sadra ve İlahi Hikmet, İnsan Yayınları.
--------- (2009b), İslam İdealler ve Gerçekler, İz Yayıncılık.
--------- (1999), "*Frithjof Schuon and Islâmic Tradition*", Sophia, vol.: 5, Sayı: 1.
--------- (2011), İslam'da Bilim ve Medeniyet, İnsan Yayınları.
--------- (2013), Bilgi ve Kutsal, İz yayıncılık.
--------- (2014), 'Batılı İnsanın Manevi İhtiyaçları ve Tasavvufun Mesajı', Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf, (ed. Michon, J. L. & Gaetari, R.) (Çev. Nurullah Koltaş) İnsan Yayınları.
--------- (2015), Gülşen-i Hakikat, İnsan Yayınları.
--------- (2016a), Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, İnsan Yayınları. (2016b), Üç Müslüman Bilge, İnsan Yayınları.
--------- (2017a), İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı, İnsan Yayınları.
--------- (2017b), İslam Sanatı ve Maneviyatı, İnsan Yayınları.
--------- (2017c), Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi, İnsan Yayınları.
Nasr, S. H. & Ramin Jahanbegloo (2010), *In Search of the Sacred.* Praeger/ ABC-CLIO, Santa Barbara, California.
Ragıp el-İsfahani (2010), Müfredat, (çev. Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul.
Rakipoğlu, N. (2008), Gelenekselci Ekol ve Modernizm Eleştirisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Oldmeadow, Kenneth (2000), Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy, Colombo: The Sri Lanka Institude of Traditional Studies.

Öngören, R. (2002), 'Ahmed Avni Konuk', TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 26, 180-182, İstanbul.

Özyurt, C. (2013), '*René Guénon'da Modern Batı Medeniyetinin Eleştirisi*', Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din, Hece Yayınları.

Schuon, Frithjof (1965), Light on the Ancient Worlds, Lord Northbourne (çev.), Londra: Perennial Books. (1970), Dimensions of Islâm, Peter Townsend (çev), Londra: George Allen & Unwin.

--------- (1975), Logic and Transcendence, Peter Townsend (çev.), Londra: Perennial Books.

--------- (1976), Islam and the Perennial Philosophy, D.M. Matheson (çev.), Londra: World of Islâm Festival Company Ltd.

--------- (1979), Gnosis: Divine Wisdom, G. E. H. Palmer (çev.), Londra: Perennial Books.

--------- (1981), Esoterism as Principle and as Way, William Stoddart (çev.), Londra: Perennial Books.

--------- (1984), Lights on the Ancient World, Lord Northbourne (çev.), Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1984), Logic and Transcendence, Peter Townsend (çev.), Londra: Perennial Books.

--------- (1985), Christianity/Islâm, Gustavo Polit (çev), Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1988), İslâm'ı Anlamak, Mahmut Kanık (çev.), İstanbul: İz Yayınları.

--------- (1989), In the Face of the Absolute, Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1989), Treasures of Buddhism, Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1990), From the Divine to the Human, Gustavo Polit ve Deborah Lambert (çev.), Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1990), The Feathered Sun, Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1992), Dinlerin Aşkın Birliği, (çev.Yavuz Keskin), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

--------- (1992a), Echoes of Perennial Wisdom, Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1992b), The Play of Masks, Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1993), The Transcendent Unity of Religions, (çev. Peter Townsend), Huston Smith, "Introduction", Wheaton: Quest.

--------- (1994), The Garland, Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1995a) Road to the Heart, Indiana: World Wisdom Books.

--------- (1995b), The Transfiguration of Man, Bloomington: World Wisdom Books.

--------- (1996), İslâm'ın Metafizik Boyutları, (çev. Mahmut Kanık), İstanbul: İz Yayınları.

--------- (1997), Varlık, Bilgi ve Din, (İsmail Taşpınar ed.), (çev. Şahabettin Yalçın) , İstanbul: İnsan Yayınları.

--------- (1998), İslâm ve Ezelî Hikmet, (çev. Şahabettin Yalçın), İstanbul: İz Yayınları.

--------- (2001a), Spiritual Perspectives and Human Facts, (çev. P. N. Townsend), Lahore: Suhail Academy.

--------- (2001b), Stations of Wisdom, (çev. G. E. H. Palmer), Lahore: Suhail Academy.

--------- (2002), Form and Substance in the Religions, (çev. Mark Perry ve Jean-Pierre Lafouge), Indiana: World Wisdom Books.

--------- (2005), Prayer Fashions Man, (ed. James S. Cutsinger), (çev. Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge, Deborah Casey ve James S. Cutsinger),

Indiana: World Wisdom Books.

--------- (2006), Sufism: Veil and Quintessence A New Translation with Selected Letters, (ed. James S. Cutsinger), (çev. Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge ve James S. Cutsinger), Indiana: World wisdom Books.

--------- (2006a), Tasavvuf: Kabuk ve Öz, Veysel Sezigen (çev.), İstanbul: İz Yayınları.

--------- (2006b), Yansımalar, (ed. Nurulllah Koltaş), İstanbul: Hece Yayınları.

Sedgwick, Mark (2004), Aganist the Modern World Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century, New York: Oxford University Press.

Tahralı, M. (1981), "Fransız Müslüman Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)'nın Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, X/4, s. 21-36.

--------- (1988), 'Abdulvahid Yahya- René Guénon' TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 1, sayfa 279-282.

--------- (2018), Çağ ve Hakikat – René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar, Kubbealtı Neşriyat.

Tan, H. (2014),'Gelenekselci Ekol', www.dunyabizim.com, erişim 01.10.2017.

Taylor, C. (2014), Seküler Çağ, (çev. Dost Körpe), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Tillich, P. (2000), İmanın Dinamikleri, (çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer) Ankara Okulu Yayınları.

Tufan, M. A. (2016), İnsan Hakikat ve Anlam; René Guénon'da Modern İnsanın Anlam Problemi ve İnsan Hakikat İlişkisi, İstanbul Medeniyet

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Uludağ, S. (1996), 'Feraset', Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt 13, sayfa 119. İstanbul.

--------- (2001), 'İşrakiyye', Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt 23.

Valsan, M. (1995), İslam Maneviyatı ve Batı, (çev.Işık Ergüden) İnsan Yayınları.

Yılmaz, H. (2003), Ezeli Hikmet ve Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif, İnsan Yayınları.

AHMED AVNİ KONUK

Ahmed Avni Konuk (1868-1938)[37], Ekberî gelenek içinde

[37] Osmanlının son dönem alim ve dervişlerindendir. Hem modern hem de geleneksel eğitim almıştır. Mesnevihan Selanikli Mehmed Esad Dede'nin önde gelen talebelerindendir. Konuk tasavvufu öğrenmiş, çalışmış, yaşatmıştır. Mevlevi mensubiyeti ile Ekberî geleneğe dahildir. Konuk, Ekberî külliyatın temel eserlerini hem tercüme hem de şerh etmiştir. Özelde yazdığı şerhlerde de hem Ekberîliğe yöneltilen eleştirilere cevap vermiş hem de modernliği -modern bilimi- mesele edinmiştir. Kadim geleneği güncelleme ve döneminde ortaya çıkan meselelere karşı kendi geleneği içinde değerlendirme manasında yapılan şerhler, geleneğin sürekliliğini ifade eder. *"Ahmed Avni Konuk 1868'te İstanbul'da doğmuştur. 1884 Senesinde rüşdiyenin dördüncü sınıfından Darüşşafaka'nın üçüncü sınıfına imtihanla kaydedilmiştir. Konuk, 1890'da Darüşşafaka'dan mezun oldu. Aynı yıl Galata İttihad Postanesi posta memurluğuna tayin edildi. Memuriyeti sırasında Mekteb-i Hukuk-ı Şahane'ye girdi ve 1898 tarihinde mezun oldu (Barkçin, 2011, s. 16). Tasavvuf başta olmak üzere mûsiki, felsefe, edebiyat, matematik alanlarında geniş bilgisi olan Konuk Fransızcaya da hâkimdi. Şöhreti sevmeyen mütevazi bir kişiliğe sahip olduğu için Türkiye'de pek fazla bilinmediği halde dinî, içtimaî sahada ve mûsiki gibi alanlarda sorulan sorulara verdiği cevapların İstanbul Robert Koleji*

modern bilimi bir mesele olarak ele alan alimlerdendir. Muhyiddin İbn Arabî'nin en önemli eserlerinin şârihi olan Konuk, tercüme ve şerhlerinde modern bilimlerin kadim geleneğe yönelttiği itirazlara kendi geleneği içinden cevap vermiş, modern bilimlerle tasavvufî ilimleri karşılaştırmıştır.

Modernlikte Bir Mesele Olarak Ekberîlik

Ekberîlik[38], İslam düşünce tarihinin önemli bir bileşenidir.

*Bülteni'nde yayımlanmasının ardından bazı şarkiyatçılar tarafından tanınmıştır. Aynı zamanda şair olan Konuk telif, tercüme ve şerh türü eserlerinde yer alan Arapça ve Farsça beyitlerin, rubâilerin bir kısımını nazmen Türkçeye çevirmiştir. Fahreddîn-i Irâkī'nin Lema'ât'ına yaptığı tercümenin sonunda "Ben" adlı bir manzumesi vardır (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3852, s. 67). Ayrıca Tevfik Fikret'in Mehmed Âkif'e cevap olarak yazdığı "Târîh-i Kadîm Zeyli"ne manzum bir reddiyesi bulunmaktadır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1158). Ahmet Avni Konuk'un çoğunluğu tasavvufî mahiyette olan telif, tercüme ve şerh türü eserlerinin sayısı otuzdan fazladır. Bir kısmı neşredilen bu eserlerin başlıcaları şunlardır**:** 1. Hânende (İstanbul 1317). 2.Sipehsâlâr Tercümesi (Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddin Rûmî) (İstanbul 1331). Mevlânâ'nın müridlerinden Ferîdun b. Ahmed Sipehsâlâr'ın kaleme aldığı Farsça menâkıbnâmenin tercümesidir. 3. İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1812). 4. Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd Münâkaşaları (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1813). 5. Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3853-3880; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 79/1-27).* (Reşad Öngören, 'Ahmed Avni Konuk', TDV İslam Ansiklopedisi, cilt XXVI, 2002, İstanbul, sayfa 181.)

[38] *"Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) nisbet edilen tasavvufî ve fikrî bir hareket. Muhyiddin İbnü'l-Arabî birçok şeyhle görüşmüş, onların telkin ve tavsiyelerinden faydalanmış, hatta kendilerinden hırka giymiş, bunları üstatları ve şeyhleri olarak saygıyla anmış olmakla beraber bir şeyhe intisap edip sülûkünü tamamlamış bir mutasavvıf değildir. Bu husus, doğuştan sahip bulunduğu mânevî istidadın ve kendi ifadesiyle "hâtemü'l-velâye" (velîliğin mührü) oluşunun ona verdiği bir istiğnâ hali olarak değerlendirilebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî yirmi yaşında tasavvuf yoluna girdiğini ve bütün makamların kendisine çok kısa bir sürede açıldığını belirtir (el-Fütûhât, II, s. 425). Hz. Peygamber'in ve ayrıca birçok*

Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin (ö.1240) marifet serüveninde ortaya koyduğu eserler, Ekberîliğin temel referanslarını teşkil etmiştir. İslam düşünce tarihinde tasavvufun dönemlendirilmesi Ekberîlik merkeze alınarak yapılmaktadır. Önceki dönem *"klasik"* olarak ifade edilirken Ekberîlik, marifetin ifadesi açısından bir ilim olarak nitelendirilir. İbn Arabî, tasavvuf tarihinde o güne kadar olan kavram ve sistematiği, esma-i ilahiye dayalı yeni bir nazari yaklaşımla kurmuştur. Bir tarikat olmaktan ziyade bir meşrebe karşılık gelen bu yaklaşımda felsefenin içinde yer alan metafizik yanında hermetik geleneğe ait kozmoloji de yer alır. Ekberîlik bir ekol olarak, ortaya çıktığı XIII. yüzyıldan günümüze kadar varlığını sürdürmüş, geçen sürede Ekberî meşrebli arifler tarafından yazılan şerh ve kitaplarla oldukça hacimli bir literatür ortaya çıkmıştır. Diğer bir manada ise, Ekberîlik ortaya çıktığı dönemden itibaren İslam düşünce tarihinde bir mesele olarak yer edinmiştir. Bu bağlamda değişik dönemlerde Ekberî geleneğe karşı ciddi itirazlar söz konusu olmuş ve gelenek tarafından da bu itirazlara karşı savunmalar ortaya konulmuştur. Ekberîlik modernliğin de önemli meselelerinden biridir:

> *"XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren reformist ve modernistler tarafından, nüfuz edici tesiri ve isminin itibarından dolayı İbnül Arabî kısmen bir hedef tahtası haline getirildi. Bizatihi 'İbnül Arabî ve tasavvuf' geleneksel İslam toplumunun bütün noksanlıklarının*

velînin ruhaniyetinden feyiz aldığını söyleyen İbnü'l-Arabî, ilim ve mârifet ağırlıklı bir tasavvuf anlayışını savunduğu ve tasavvufa yeni yorumlar getirdiği gibi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, eserlerinde tasavvufî hayatın usulü ve uygulama şekli üzerinde de durmuştur. Sağlığında çevresinde toplanan Sadreddin Konevî ve Abdullah Bedr el-Habeşî gibi talebeleri onun sohbetlerine devam etmişler, eserlerinden faydalanmışlardır" (Mahmut E. Kılıç, 'Ekberiyye', TDV İslam Ansiklopedisi, cilt X, 1994, İstanbul, s. 544).

müsebbibi olarak uygun bir sancak (günah keçisi) olarak seçildi."[39]

Bu dönemde tasavvuf ve özelde vahdet-i vücuda yönelik ciddi taarruz söz konusudur. Bu bağlamda;

"tenkidlerin yoğunlaştığı alanlardan biri 'itikad' meseleleriyle alakalıdır. Bu tenkidlere bakılırsa tasavvuf ve tarikatlar ayrı bir inançlar sistemi oluşturmuş, tevhid anlayışını zedeleyen bir uluhiyet telakkisi geliştirilmiş, vahdet-i vücud anlayışının temel kavramları, insan-ı kamil gibi kavramlarla akaid konularının çerçevesi delinmiş, neticede Müslüman cemaatin üzerine ittifak edeceği esaslardan uzaklaşılmıştır."[40]

Bu bağlamda ilk başta itikatla ilgili, ikinci olarak akaidle ilgili kaza-kader inancı ile irtibatlı olarak irade meselesiyle, üçüncü olarak da tasavvufun dünya hayatını önemsizleştirdiği üzerine eleştiri getirilir:

"İkinci genel tenkid alanı; kaynaklar, ilim anlayışı ve metod meseleleri etrafında teşekkül eder. Bu bağlamda ana mesele işari tefsir geleneğidir. Burada XIX. yüzyılın pozitivist ve rasyonalist etkileri açıkça belirginleşmiş ve esas mesele de ilham, keşf ve keramet menşeli bilgiler olmuştur."[41]

Kara'nın ifadesiyle tasavvuf düşüncesinin en üst yorumu olan vahdet-i vücud anlayışı, modernlik içinde tenkide muhatap olduğu kadar yükseliş de göstermiştir:

"Vahdet-i vücudla ilgili doğrudan ve dolaylı metinlere biraz dikkatle bakıldığında İslam dünyasını giderek daha fazla etkisi ve tasallutu

[39] Wiiliam C. Chittick, İbn Arabi: Giriş Kitabı, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, 2014, İstanbul, sayfa 12.
[40] İsmail Kara, Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, Dergâh Yayınları, 2012, İstanbul, sayfa 356.
[41] Age. sayfa 356

altına alan modern Batı felsefesine üst/eşit düzeyde bir karşılık vermek veya dini açıdan mahzurlu görülen felsefi ekollerin zararlı tesirlerini bertaraf etmek için genel olarak tasavvuf özel olarak da vahdet-i vücuda dair metinlerin öne çıkarıldığı görülür."[42]

Günümüzde de Gelenekselci ekol tarafından İbn Arabî fikriyatının yine modernlik tarihi boyunca göremeyeceğimiz ölçüde üst bir konuma yerleştirilmesi yine bu manayı ifade eder.[43] Gelenekselci ekol, modernlik içinde din ve dinî düşüncenin ifade edilebilmesi bağlamında oldukça önemli bir yaklaşımı temsil eder.[44]

---

[42] Age. sayfa 368.

[43] *"Gelenekselci Ekolün merkezi düşüncesi, tarihin içerisinde değişmeyen, farklılaşmayan sabit bir hakikatin varlığına ve bunu nakletmek/intikal etmek manasında kullanılan 'tradition/gelenek' fikrine dayanır.* Geleneksel düşünceyi tam olarak ortaya koyabilmek için ele alınması gereken en önemli konulardan biri bu düşüncenin tasavvufi arka planıdır. Hatta tasavvufla yakın ilişkisinden dolayı Guénon'un ve gelenekselci düşüncenin, İbni Arabi'ye nispetle, Ekberî bir kökene sahip olduğu iddia edilmektedir. *Gelenekselci doktrin, varlığın mutlaklığını merkezileştirmesi yönüyle İbn Arabi'nin varlık anlayışına yaklaşır. Rene Guénon ve Frithjof Schuon, İlhan Kutluer'in tabiriyle adeta Fransızca konuşan birer İbn Arabi gibidirler."* (İlhan Kutluer, Kılıç, M. E.; Aslan, A., 'Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk', Bilim Sanat Vakfı Bülteni, 2003, İstanbul, sayfa 23).

[44] Kutluer'in (2012) ifadesiyle; geleneksel ekole göre, geleneksel öğretiler bir felsefi sistemin temel unsurları olan varlık, bilgi ve değer problemlerine kendine özgü bir perspektiften ışık tutmaktadır. Yani geleneksel öğretiler aynı zamanda bir temel ontolojiyi, bir temel epistemolojiyi ve bir temel aksiyolojiyi içerirler. "*Temel ontoloji varlığın aşkın ilkesine ve bu ilkenin kozmik yansıması olan alemin hiyerarşik yapısına atıfta bulunur. Aşkın ilke gerçek anlamdaki yegâne varlıktır ve öteki var olan nesneler varlıklarının hakiki sahibi değildirler. (-) Temel epistemoloji, temel metafizik bilginin geleneksel niteliğine atıfta bulunur ve akıl/kalp (intelleck) denilen idrak gücünü merkeze alır. Bu gücün işlevi yalnızca teorik araştırmalara yönelmekten ibaret olmayıp, belki onun da üzerinde manevi tecrübelerle açılmış bir vizyon imkanını kendinde barındırır. Dolayısıyla episteme'yi (teorik, nazari bilgi) içermekle birlikte onu aşan daha yüksek bir tecrübenin bilgisini 'sapienta'yı (keşfi bilgi) merkezileştirir. Temel aksiyoloji ise, evrensel insan üzerine oluşturulmuştur.*

Tarihsel süreçte farklı din, kültür ve anlayışlardan oluşan kurucuları arasında İslam geleneğinden temsilci Seyyid Hüseyin Nasr'dır. *Nasr, Gelenekselci Okul'un ontolojisini İbn Sina, Gazali, Sühreverdi, İbn Rüşd, İbn Arabî, Mevlana ve Molla Sadra üzerinden bir okumayla kavramsal düzeyde Doğu'yla ilişkilendiren eşsiz bir ariftir.*[45]

Modernlik üzerinden Ekberîliğe yöneltilen eleştiriler hem Ekberîliğin son temsilcileri tarafından -özelde Ahmed Avni Konuk- hem de halihazırda Ekberîliği kendi yaklaşımı için referans kabul eden Gelenekselci ekolün temsilcileri tarafından benzer bağlamlarda cevaplandırılmıştır. Modernliğe karşı tarihsel süreçte ortaya konulan cevaplarla günümüzde ortaya konulan cevapların benzerliği ve farklılığı ise konuya daha derin bir mahiyet kazandırmaktadır.

Pozitivizmin Hakîm olduğu dönemde Batı içinde sürdürülen tartışmalar oryantalizm üzerinden İslam düşüncesine de yansımıştır. Bu dönemde Ekberîlik doğrudan hedef haline gelmiştir ki, o dönemde Mehmet Ali Ayni gibi isimler tarafından müdafaalar kaleme alınmıştır. Bu bağlam daha derinde Ernest Renan'ın "*İslam ilerlemeye karşıdır"* tezine karşı verilen cevapların bir benzeridir. Modern dönemde Ekberîliğin ana doktrini, panteist, panenteist ve varoluşçu monist ve son zamanlarda da tabiat mistisizmi denilen

İslam geleneğinde 'insan-ı kâmil' öğretisi olarak bilinen bu ana fikirde insan Aşkın ilke'nin tüm isimlerinin en yetkin tezahür alanı (mazhar) olarak görülür. Ahlak bu yaklaşımda basit kurallar bütününden ibaret değildir ve metafizik bir temele sahiptir. Bu temel, bilgi ile eylem, teori ile pratik arasındaki bütünlüğü sağlar ve esasen İslam geleneğinde 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak' şeklinde formüle edilmiştir." (İlhan Kutluer, Yitirilmiş Hikmeti Ararken, İz Yayınları, 2012, İstanbul, sayfa 145).

[45] Harun Tan, 'Gelenekselci Ekol', www.dunyabizim.com, 2014, (erişim 01. 10.2017).

şeyin izleyicisi olmakla suçlanmıştır.[46] Konuk, ilk başta en hacimli çalışmalarından ve son şerhi olan *Mesnevi-i Şerif Şerhi'*nin ilk cildinde yer alan izahatta[47] panteizm eleştirisine cevap verir:

> "*müsteşrikler vahdet-i vücud ilmini panteizm dedikleri 'vücudilik' felsefesi anladıklarından, vahdet-i vücud ilmi ile vücudilik arasındaki bazı esas farkları göstermek icab oldu. Vahdet-i vücud ilmi, enbiya ve onların varisleri olan evliya vasıtasıyla menba-ı hakiki olan Cenab-ı Hakk'dan nazil olan ilimdir. Vücudilerin ilmi ise, havass-ı cismaniyeleri vasıtasıyla alem-i süfli'den aldıkları malumatı delil ittihaz ederek, varlığın birliğini söz etmelerinden ibarettir. Vahdet-i vücud müşahidleri arasında muhtelif nazariyata tabi fırkalar yoktur. Vücudiler ise, bu hususta muhtelif nazariyeler takib ederler. Mesela Spinoza'ya göre sıfat, cevher addettiği 'illet-i ula'nın zat ve hakikatini teşkil eden şeylerdir. Vahdet-i vücud ilmi hikemiyyat-ı ilahiyyedendir ve müşahidlerine 'Hakîm-i ilahi' derler. Vücudilik ilmi ise, Yunanilerin ve Hindlilerin vesair akvamın feylesofları indinde de şayi'dir ve bu ilmin alimlerine 'hükemay- ı tabiiyye' derler. Vahdet-i vücud müşahidlerinin ilmi, birbirlerinden alınmış bir ilim değildir; 'fena fillah' dedikleri halin vukuundan sonra, kendilerine hasıl olan bir ilm-i şuhudidir. Vücudilik ise, feylesofların birbirlerinden alıp, kendi akıllarına göre tevsi ettiği bir ilm-i nazaridir.*"[48]

Bu bağlamda dikkate değer olan Konuk'un kendi geleneğinden bir şüphesi olmamasıdır. Kendi dönemi açısından değerlendirildiğinde, diğer alimlerin aynı netlikte olmadığı görülür.[49]

[46] S. Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge: İbn Sina Sühreverdi İbn Arabi, (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, 2016, sayfa 135.
[47] Vahdet-i Vücud ve Vücudilik Hakkında İzahat.
[48] Ahmed Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt I, sayfa 51.
[49] Bulgen'in makalesinde bu mana açıkça görülür, devrin alimleri modernliğin karşısında tevile yönelmişlerdir. (Mehmet Bulgen, (2015), 'Osmanlı Kelamcılarının Kevni Ayetleri Yorumlama Yöntemleri ve Ömer Nasuhi Bilmen', Kelam Araştırmaları Dergisi, cilt 13, sayı 1, sayfa 61-89, İstanbul).

Aynı bağlam Gelenekselci ekolün önemli temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın yaklaşımı konuyu başka bir boyutta değerlendirme imkanı sunar. Nasr, İbn Arabî ile ilgili çalışmasında Ekberî geleneğe yöneltilen eleştirilere cevap verir:

> *"Sufilere karşı yöneltilen panteist olma suçlaması iki kat saçmadır; çünkü, bir kez panteizm felsefi bir sistemken, Muhyiddin ve benzerleri herhangi bir 'sistem' izleme veya yaratma iddiasında bulunmamışlardır; ikinci olarak, panteizm Allah'la Kâinat arasında tözsel bir devamlılık öngördüğü halde, töz kategorisi de dahil, Allah'ın her kategori karşısındaki mutlak aşkınlığını ilk ileri süren Şeyhimizin kendisi olmuştur. Sufileri panteizmle suçlayan eleştirmenlerin gözden kaçırdıkları nokta, görünen -tezahür eden- düzenle ontolojik prensibi özdeşleştirmeyle, bunların tözsel özdeşliği ve devamlılığı arasındaki temel farklılıktır. İkinci anlayış, yani görünen düzenle ontolojik prensibi özdeş ve birbirinin devamı sayma metafizik açısından saçma olup, Muhyiddin ve diğer sufilerin İlahi Zat hakkında söylediklerinin tümüyle çelişmektedir."*[50]

Konuk ile Nasr arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Birincisi meseleyi marifet içinden değerlendirirken ikincisi felsefeden değerlendirmektedir ki, Nasr'ın İşrakî referansı bu manayı belirlemektedir. Gelenekselci ekol, her ne kadar Ekberîliği referans alsa da esasta durdukları yer İşrakîliktir.[51] İslam düşünce geleneğinde İşrâkîlik de önemli bir meseledir ki bu çalışmada bahsi

[50] S. Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabi, (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, sayfa 136.

[51] *"Daha çok İran'da ve Şi'a'nın kucağında gelişen Molla Sadra ve Suhreverdi teosofileri fıtri-metafiziki zenginliği sebebiyle ve alakalı olduğu İbn Arabi ekolünün metafiziki yorumlarına nazaran daha sistematik bir karaktere sahip oluşu nedeniyle, Batı düşüncesinin içinde bulunduğu kördüğümü çözmede özel bir öneme sahiptir."* (S. Hüseyin Nasr, 'Batılı İnsanın Manevi İhtiyaçları ve Tasavvufun Mesajı', Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf, (ed. Michon, J. L. & Gaetari, R.) (Çev. Nurullah Koltaş) İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, sayfa 200.

diğerdir. Günümüz düşüncesini temsil açısından Konuk'un yaklaşımının benzeri ise Kılıç'ın yaklaşımında karşımıza çıkar:

> *"İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinde çalışan bazı şarkiyatçılar, bu görüşlerin kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulma yoluna gitmiş ve bunun için 'panteizm' kelimesini seçmişlerdir. Onların bu yaklaşımları Batı'da yetişmiş bazı Müslüman ilim adamları tarafından da benimsenmeye başlanınca ortaya tam bir kavram kargaşası çıkmıştır. Halbuki İbnü'l-Arabî'nin hakikatte, 'Vücûdda yalnız Hak vardır' esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm akımları arasında kıyas kabul etmez farklılıklar vardır. Özetle söylemek gerekirse vahdet-i vücûd mektebi mâsivallahı Hakk'a tâbi kılmaya çalışırken panteizm Hakk'ı mâsivallaha tâbi kılmaktadır. Panteizm, şehâdet âlemini tanrılaştırarak mâverâyı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir; İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur. İbnü'l-Arabî panteist değildir, nerede cem' ve nerede fark olduğunun bilincindedir. Sofistlerin eşyanın hakikatleri olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmadığını söylemesi ve 'elhamdülillâh' sözünü izah ederken bunun Hakk'ın ezelî vücûdunu hâdis olan vücûdundan gizlediğini, abdin vücûdunun ilâhın vücûdundan ayrılma makamındaki bir söz olduğunu belirtmesi, Hakk'ı nur, kevni zulmet olarak adlandırıp bu ikisinin gece ve gündüzde olduğu gibi bir araya gelemeyeceğini, zira bunlardan her birinin diğerinin üzerine bir hicap çektiğini söylemesi İbnü'l-Arabî'nin panteizmi konusuna kendisinin verdiği cevaplardır. Ayrıca Gazzâlî'nin Bâtınîler'e yönelik tenkidine İbnü'l-Arabî'nin de katılmış olması bu bakımdan önemlidir."*[52]

Ekberîliğin bir panteizm olarak ele alınması Batı düşüncesinde yer alan felsefi yaklaşımlarla özdeşleştirilmesinin bir sonucudur.

[52] Mahmut E. Kılıç, 'İbn Arabi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1999, cilt XX, sayfa 522.

Gelenekselci ekolün kurucu babası kabul edilen Guénon'un bu bağlamda ilk başta *"mistisizm"* ve *"ezoterizm"*in aynı olmadığına dair tespiti bu manada yol göstericidir. Tasavvuf bu bağlamda bir mistisizm olarak değil ezoterizm olarak yer alır.

Kozmoloji ve Modernlik

Modern bilim etkileri açısından en doğrudan kozmoloji[53] bağlamında değerlendirilebilir. Kozmolojiyi dinî ve felsefî olarak ayırmak mümkündür. Klasik felsefe Aristoteles ve Batlamyus'un görüşlerine dayalıdır. Bu durum hem Hıristiyanlık hem de İslam'da dinî ve felsefi kozmolojinin iç içe geçmesini belirlemiştir. Aristo'ya göre *"alem"* (*cosmos*) yer, gök ve tabiattan ibaret olan bütün varlıklardır. Aristo'da evren ay-altı ve ay-üstü alemin toplamıdır. Ay-altı alem anasır-ı erbaa'dan (dört unsur) müteşekkildir. Ay-üstü alem ise 'esir' maddesindendir. Geleneksel kozmoloji Aristo'nun alem yaklaşımının Batlamyus'un sistemleştirmesiyle ortaya çıkmıştı. Bu sistem; ay-altı ve ay-üstü alem dikotomisine dayalı, yedi iklim, yedi gezegen üzerine yer merkezliydi.

İslam düşünce tarihinde filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıflara dair üç ayrı felsefi kozmoloji yer alır. Müslüman filozoflar ağırlıklı olarak Aristotelesçi ve Neo-Platonik unsurların etkisi altındaki Meşşaîlikte; ay-altı ve ay-üstü alem ayrımı, sudur, heyula ve suret teorisi, boşluğun reddi, nedensellik ve süreklilik, anasır-ı erbaa, istidat, mizaç gibi konu ve kavramlar bu kozmolojinin unsurlarıdır. Birbirinden farklı olsalar da bu kozmolojilerin ortak noktası; evrenin bağımsız bir resmini ortaya koymaktan çok son kertede Tanrı-evren ilişkisinin doğasını izah etmeye yönelik geliştirilmiş modeller

[53] Modern anlamda kozmoloji ile genelde 'fiziksel kozmoloji' kastedilir.

olmalarıdır.[54] Bu bağlam hem kelamda hem de tasavvufî kozmolojide ortak paydadır. Başka manada İslam'ın kozmolojik ekolleri, Tanrı ve alem arasındaki ilişkinin doğasını anlamlandırmadaki farklı bakış açılarını temsil ederler. Tanrı ve alem arasındaki ilişki Meşşaîlere göre; farklı unsurları zorunlu bir nedensellik bağıyla birbirine bağlanan *"sudur"* nazariyesi ile, mutasavvıflar ise Tanrı'nın isim ve sıfatları ile eşyanın görünen özellik ve davranışlarını sembolik bir merkezde buluşturarak Tanrı-evren ilişkisinin doğasını açıklamaya yönelmişlerdir[55]:

> *"İslam dünyasında geliştirilen kozmolojilerin hepsinde temel ilke aynıdır. Metafizik bakımından 'hakikat' nihai manasıyla bir ve tek olduğu, kozmolojik olarak ise, duyumsanabilir dünya, değişik varlık tabakalarından bir tabaka olduğu için, bu ilkeler aslında vahdetle ve varlığın tabakalaşmasıyla ilgilidir."*[56]

Modern kozmoloji, Nicolas Copernicus'la (1473-1594) başlar. Kopernikçi kozmoloji, yer merkezli alem anlayışını güneş merkezli alemle değiştirmiş ve yerin fiziksel yapısı ile gök cisimlerinin yapısını özdeşleştirerek ay-altı ve ay-üstü'nü aynılaştırmıştır.[57] Daha da önemlisi klasik kozmolojinin ontolojisi olan makro-mikro alemden oluşan metafizik (doğa üstü), ay-altı ve ay-üstü alem dikotomisinin yok olması ile feshedilmiştir. Klasik kozmoloji açısından mesele yer merkezli alem karşısında güneş merkezli alem olduğu kadar ay-altı ve ay-üstü dikotomisidir. Bu bağlamda ay-

[54] Mehmet Bulgen, 'Osmanlı Kelamcılarının Kevni Ayetleri Yorumlama Yöntemleri ve Ömer Nasuhi Bilmen', Kelam Araştırmaları Dergisi, 2015, İstanbul, cilt 13, sayı 1, sayfa 62.

[55] Age. sayfa 64.

[56] S. Hüseyin Nasr, İslam'da Bilim ve Medeniyet, (çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, sayfa 92.

[57] Muhammed Yusuf, İbnü'l-Arabi Zaman ve Kozmoloji, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul, 2013, sayfa 26.

üstü alemin unsuru olan *"esir"* maddesi üzerinde en çok tartışılan meseledir. Çünkü kapalı bir alem üzerinden kurulmuş kozmoloji de boşluk yoktur ve esir vardır. Modern fiziğin gelişimiyle esir kavramı kozmolojide yerini kaybetmiştir.[58] Modernlikle birlikte başka bir ifadeyle alemden (*cosmos*) evrene (*universe*) geçildi. Bir alemde yaşıyor olmaktan çıkılıp bir evren içinde var olmaya geçildi. Alemdeki düzen ilkesi, yaşamlarımızı biçimlendiren ilkeyle yakından ilişkili ve çoğunlukla da onun aynıydı. Bu düzen anlayışına göre alem sınırlıydı. Bu türden bir alem bir hiyerarşidir. Yüksek ve alçak varlık düzeylerine sahiptir. Evrenin de istisnası olmayan doğa yasaları tarafından sergilenen kendine özgü bir düzeni vardır ama bu düzen artık varlık hiyerarşisi değildir[59]:

> *"Batı bilimi tabii alemin Allah'tan ve daha yüksek varlık seviyesinden azade bir gerçeklik olduğu görüşü üzerine bina edilmiştir. Modern bilim fiziksel alemi, mutlak olarak anlaşılabilir müstakil gerçeklik olarak görür."*[60]

Kopernik'le birlikte astronominin fiziksel ve matematiksel kısımları yani 'pratik astronomi' ile kozmoloji birbirinden ayrıldı. Modern astronomide ortaya çıkan gelişmeler de kozmolojinin önemli meseleleri haline geldi. Kadim kozmoloji de gezegen yerine yıldız kavramı geçerliydi, daha sonra yıldız ve gezegen kavramları ayrıldı. 1543 Yılında altı gezegen; Merkür, Venüs, Dünya, Mars,

[58] Modern fizik esir kavramı gibi kavramların yerini ölçülebilir kuvvetlere bıraktığı ve enerji kavramının birleştirici bir fiziksel ilke olarak ortaya çıktığı 1800-1870 yılları arasında gelişti. 1807 yılında Thomas Thomson günümüzdeki anlamda 'enerji' kavramını Leibniz'in 'visa vis' yerine kullanır.

[59] Charles Taylor, Seküler Çağ, (çev. Dost Körpe), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, sayfa 73.

[60] S. Hüseyin Nasr, Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi, (çev. Osman Gündoğdu), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, sayfa 26.

Jüpiter ve Satürn kabul ediliyordu. Bu durum güneşle birlikte yedi rakamını koruyor ve klasik kozmoloji için kayda değer bir farklılık arz etmiyordu. Ancak 1781 yılında Uranüs'ün, 1846 yılında Neptün'ün eklenmesi bir mesele teşkil etti.[61]

Modernliğin diğer ayırıcı karakteristiği madde kavramındadır. Kadim kozmolojide madde, yaşam ve ruh kavramları birbirinden ayrılamaz, iç içedir. Modern kimya ile ilk başta madde kavramı değişmiştir. Dört unsura dayalı ay-altı evren kozmolojisi, kimyada ortaya çıkan yeni yaklaşımlarla sorunlu hale gelmiş özellikle ısının bir madde (unsur) olarak tanımlanmaması ve yine elementler tablosunun geliştirilmesi, klasik kozmolojinin önemli bir meselesi olmuştur.[62] Modernliğin ayırıcı karakteristiklerin biri de *"doğa yasaları"* kavramıdır. Gelenekte ilahi yasalardan ayrışmayan bu mana yeni anlamıyla kozmolojinin parçası olmuştur.[63] Daha sonraki süreçte termodinamik alanında ısının (ateş) bir madde cinsi olmadığı kabul edilmiştir ki, bu mana dört unsur (anasır-ı erbaa) açısından ciddi bir meseledir. Başka bir açıdan, biyoloji biliminin gelişmesi, ruh-beden dikotomisi dışında bizatihi canlılık konusunun gelişmeye

[61] John Henry, Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri, (çev. Selim Değirmenci), Küre Yayınları, İstanbul, 2011, sayfa 16.

[62] Lavoisier 1789'da 'Kimya'nın Temel Kitabı'nda 'maddenin korunumu ilkesi'ni ortaya atmıştı. Bu yaklaşım ve yasalar kimyacıların 'doğa yasaları'nın nasıl sağlandığına açıklama getiren 'atom teorisi'ni getirmiştir. (Stephen, F. Mason, Bilimler Tarihi, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, sayfa 441).

[63] *Gelenekte tabiatın işleyişi, ödül veya ceza ilkesi ile amaç (gaye), irade ve niyet etkileriyle yönetildiği düşünüyordu. Bu bağlamda eski Yunan düşüncesinde 'tabiat yasaları' deyimi nadiren kullanılırdı. Adet, ödül veya ceza kavramları yerine 'doğa yasaları' kavramını ilk kullanan Descartes'tir.* (Stephen, F. Mason, Bilimler Tarihi, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, sayfa 156).

başlaması Darwin'in evrim teorisiyle, modernliğin en etkili alanı olmuştur.

Yine XIX. yüzyılda madde ve ruh dikotomisi *"yaşam"* kavramıyla yıkıldı. Bu yaklaşımda yaşam, maddeye benzer bir şey olarak, bilinçli amaçtan tümüyle yoksun olması bakımından ruha benzer bir şey olarak düşünülüyordu. Bu bağlam Darwin'in teorisini klasik kozmoloji karşısında en büyük tehdit haline getirmiştir. Başka bir ifadeyle *"ruh"* kozmolojinin merkezi kavramı olmaktan çıkmıştır.

Son olarak, kadim kozmolojinin makro-mikro alem teorisinde tıp, metafiziğin bir parçasıdır ve geleneksel tıp teorisi Galen'e[64] dayanır. Dört unsurun insan bedenine karşılık gelen kavramlarıyla makro ve mikro alem uyumu karşılanmıştır.[65] Modern tıp, XVI.

[64] "*Claudios Galenos, M. S. 131 yılında Bergama'da doğmuş ve Roma veya Bergama'da 201'de ölmüştür. İlkin felsefe okuduktan sonra muhtelif merkezlerde Tıp tahsil etmiş ve Bergama ile Roma'da hekimlik yapmıştır. 17. yüzyıl ortalarına kadar Aristo ile beraber, on dört asır boyunca bütün tıp dünyasını etkisi altında bırakmıştır. Yaptığı gözlemler ile özellikle sinir sistemi ve kalple ilgili olarak hayvanlar üzerinde yaptığı diseksiyonlar ile anatomide önemli buluşlar gerçekleştirmiştir. Büyük ölçüde ünlü hekim Hippokrates (M.Ö. 460-377)'dan etkilenmiş ve onun eserlerini açıklamalar ekleyerek Yunan Tıbbının zirveye ulaşmasını sağlamıştır. İslam dünyasına Galenos'un pek çok eseri tercüme edilmiştir. Özellikle 15'i felsefe olmak üzere 129 eserinin Arapçaya tercüme edildiğini kaynaklar bahsetmektedir. O, Hippokratesle birlikte psiko-somatik hastalıkları tedavi eden ve Batlamyus (=Ptolemaios, öl: 168)'la beraber evrenin sırrını çözmüş bir bilgin olarak tanınır. O, aynı zamanda Hippokrates ile İbn Sînâ (980-1037) arasında bir köprüdür.*" (İsmail Yakıt, '*Semantik Analizler Işığında Hikmet, Hekimlik ve Tababet Kavramları'*, VII. Türk Tıp Tarihi Kongresi'nde sunulan bildiri, İstanbul, 2010, www.ismailyakit.com).

[65] "*Hippokrates ve Galenos tıbbının temelinde ünlü filozof Pithagoras (M. Ö. 570-494) ekolüne mensup Pithogorasçıların kurduğu Sicilya Tıp Okulu'nun görüşleri yer alır. Bu okul Pithagorasçı tabip ve filozof Alkmeon (M.Ö. VI.y.y.) ile filozof Empedokles (M. Ö. 495-435)'in ontolojisi üzerine kurulmuştur. Eşyada adalet yani*

yüzyıldan itibaren hem beden teorisinde hem de fizyolojide ortaya çıkan değişimlerle gelişmeye başlamış, dönüm noktası ise mikrobun keşfi olmuştur. Daha çok Kartezyen felsefenin etkisiyle gelişen modern tıp teorisi, klasik tıbba göre oldukça farklılık arz eder. Bu cümleden olmak üzere modern tıp kadim kozmoloji içinde mesele edilmesi en zor alandır.

Modern kozmolojinin Batı'daki etkileri oldukça yıkıcı olmuş ve bir dönem sonra hem felsefi hem de ezoterik yaklaşımlar yerlerini modern bilime terk etmiştir. Modern bilimin Osmanlı düşüncesine yansıması ve etkileri ise kendi koşullarına göre şekillenmiştir.[66]

denge ilkesini esas alan bir okuldur. Nitekim Alkmeon sağlığı, sıcak-soğuk, yaş-kuru, acı-tatlı gibi zıtlar arasında dengenin yani adaletin kurulmasına, hastalığı da bu dengenin bozulmasına bağlamıştır. Keza Empedokles de bu dengeyi (=adaleti) toprak, su hava ve ateşten ibaret olan "anasır-ı erbaa" (=dört unsur) arasında görmüştür. Bunlar, Pithagorasçıların her şeyin temelinde gördükleri "kutsal dört"e uygun olarak "tabiatın dört kökü" olup, çeşitli oranlarda birleşerek dengeyi (=adaleti) sağlar. Böylece "Dört Hılt" (=kan, balgam, kara safra, sarı safra) ve "Dört Mizaç" (=demevî, lenfavî, safravî, asabî) oluşur. Zaten mualece (=ilaç ile tedavi)nin temel esprisi, bozulmuş dengeyi yeniden sağlamak yani adaleti gerçekleştirmektir. Nitekim, bu dört hılt ve dört mizacın günümüze kadar geldiği ve psiko-somatik anlamda, psikolojide beden yapısı ve karakter arasındaki münasebet görüşünün temelini oluşturduğu bilinmektedir. "Tabiat" kavramının tıpta özellikle "mizaç" anlamına gelmesi, "mizac"ın da "hılt"ların belirli oranda karışımı olması ve bu karışımın dengeli olması sağlığı, dengesiz olması da hastalığı göstermesi, Tıbbı, aynı zamanda astronomi'nin denge kavramına, Matematiğin oran ve uyum kavramına bağlamıştır. Pithogorasçı düşünme, varlıklar arasındaki denge ve oran vs., Mezopotamya, Hint, İran, Mısır ve Çin ve Yunan'da kabul görmüştür. Denge, uyum, adalet kavramı, astronomi'nin incelediği Kozmos ile Tıbbın incelediği insan bedeni arasındaki paralelliğe temel vermiş, ahlak da erdemin temelini oluşturmuştu." (İsmail Yakıt, '*Semantik Analizler Işığında Hikmet, Hekimlik ve Tababet Kavramları'*, VII. Türk Tıp Tarihi Kongresi'nde sunulan bildiri, İstanbul, 2010, www.ismailyakit.com).

[66] Kopernik devriminin etkileri Osmanlı düşüncesinde ilk önce XVII. Yüzyılın başlarında belirginleşmeye başlamıştır. Özelde Kâtip Çelebi'de karşımıza çıkan kozmolojik konuların mesele haline gelmesi, XVIII. Yüzyılda Kâtip Çelebi'nin

Modernliğin tesiriyle süreç içerisinde modern bilim *"fen"* kavramıyla karşılanmış ve fünun, ulum'la aynileşmiştir. Mesele de tam bu bağlamda yer alır. Osmanlı uleması ilk başta geleneğin içine fenni yerleştirmeye çalışır, sonrasında ise ilim alanı fen karşısında daralarak yerini fenne bırakır. Başka ifadeyle modernlik içinde alim yerini kaybeder.

Ahmed Avni Konuk'ta Modern Bilimler Meselesi

Konuk'un düşüncesinde merkezi dikotomi; felsefe-marifet üzerinedir. Felsefe/filozof ism-i Zahir'in ahkamı tahtında mahsur kalmış, ism-i Batın'dan cahildir. Konuk hem felsefeyi hem de modern bilim anlamında *"fen"*ni bu bağlamda ele alır ve yine modernliği bu bağlam içinde mesele edinir.

Kopernikci kozmoloji, İslam düşüncesinde felsefe ve kelam açısından ciddi bir mesele teşkil ederken Ekberî gelenekte aynı ağırlıkta bir ciddiyet kazanmamıştır. Tasavvufî kozmolojinin diğerlerinden farklı olarak sembolik olması ve bu kozmik yapıda güneşin merkezi önemi, başka ifadeyle alemin güneş merkezli tasnifi bu manayı belirlemiştir:

> "*İbnü'l-Arabî'nin yüzyıllar sonra Kopernik'in ileri süreceği görüşe benzer güneş merkezli bir dünya görüşüne sahip olmasıdır."*[67]

Kadim ilimler içinde *"ilmü'l-Hey'e"* modern kozmolojiye yakın ilimdir ve Konuk bu manada *"hey'eti cedide"* tabirini kullanır ve her iki yaklaşımı karşılaştırır:

Cihannüma adlı eserini neşretmek için bir girizgah yazan Müteferrika'nın metinlerinde açıkça görülür. Müteferrika güneş merkezli kozmolojiyi tanıtır. XIX. yüzyılda ise kozmolojik meseleler hemen her alanda yer alan alimleri etkilemiştir.

[67] Muhammed Yusuf, İbnü'l-Arabi Zaman ve Kozmoloji, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul, 2013, sayfa 38.

"Ma'lum olsun ki, Hz. Şeyh (ra) felek-i Şems'in ulüvv-i mekanını tefhim için heyet-i atika mucibince eflakin meratibini ta'dad buyurmuştur. Maksad-ı alileri ilm-i hey'etten bahsetmek değil, manzume-i şemsiyyeye nazaran uluvv-i mekânı anlatmaktır. Bunu tefhim için zaman-ı alilerindeki ulemanın tasavvuratına mutabık beyanatta bulunmuşlardır; ve bu beyanat-ı aliyye, heyet-i cedideye göre ulüvv-i mekanın tebeddülünü icab etmez. Şöyle ki, heyet-i atikaya göre Şems, eflakin merkezi olmak i'tibariyle onun madunu veya mafevki olan her bir felekten Şems'e nazar olunsa emkine-i maddiyyenin en yükseğidir. Ve heyet-i cedideye nazaran manzume-i şemsin merkezi ve kalbi yine felek-i Şems'tir; ve bu manzumeyi teşkil eden seyyaratın kaffesi Şems'in etrafında bir satıh üzerinde devrederler. (-) Binaenaleyh bu seyyaratın herhangi birisinden kendi merkezi olan Şems'e nazar olunsa, emkine-i maddiyyenin en yükseği 'Şems' olmuş olur. Şu halde Şems, gerek heyet-i atikaya ve gerek heyet-i cedideye göre, eflakın kutbu olması cihetinden refiu'l-mekandır. Bunda asla ihtilaf yoktur." [68]

Konuk bu meselede aslında manevi bağlam ile maddi bağlamı bir araya getirerek konuyu halletmeye gayret etmektedir. Bir tür İşrakî yaklaşımı ifade eden bu gayret başka türlü meseleleri beraberinde getirir. Konuk, İbn Arabî'nin döneminde yazılan belli malumatın devrin alimlerinin tasavvuruna uygun beyan edildiğini belirtirken *"tarihselleştirme"* gibi bir mesele ortaya çıkar. Buna göre belli bilgiler tarihsel ve belli bilgiler hakikattir. Bu bağlam Konuk için bir mesele teşkil etmez, çünkü esas mesele marifete dair olan hakikattir ve diğer alan yani felsefe ve ilm-i zahir zaten bizatihi hakikat karşısında sorunludur. Bu bağlamda altı çizilmesi gereken Konuk'un bu meselede ifade etmek istediği, İbn Arabî'de yer alan

[68] Ahmed Avni Konuk, Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, (yayına hazırlayan Mustafa Tahralı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, sayfa 346.

bazı bilgi ve kavramların Arabî'nin marifetini ifade edebilmek adına araçsallaştırdığıdır.

Konuk'a göre, kadim kozmolojide yedi gezegen karşısında modern astronomide yer alan dokuz gezegen önemli bir meseledir:

> *"İmdi cenab-ı Şeyh (ra) zaman-ı ali'lerin de manzume-i şemsiyemizin henüz meksuf olmayan Neptün ve Uranüs namlarındaki iki seyyaresi ile onların feleklerinden bahis buyurmamıştır. Ve bu adem-i zikr insandan onlara tekabül eden bir şey bulunmamasını icab etmez."* [69]

Burada mesele büyük alemde var olanın küçük alemde de bir karşılığı olmasıdır ve marifete dairdir. Diğer yandan Konuk bu meseleye modern bilim açısından da yaklaşır:

> *"Yani halkın hey'et-i mecmuası külliyatı itibariyle dört alem üzerine bina edilmiş ve onun üzerinde dönmekte bulunmuştur. Bunlardan biri bidayet-i hilkatten itibaren arza nispeten vaki olan 'meratib-i halkiyye' olup 'alem-i ala' tesmiye olunur. Bu ulüvv, ulüvv-ü maddi ve maneviyi şamildir. Mesela hakikat- i külliyye-i Muhammediyye'den itibaren arzın tekevvününe kadar olan vücud-ı mutlakın meratib-i maneviyye ve maddiyyesi 'alem-i ulvi' olduğu gibi, arzın tekevvününden sonra ve fevk addolunan ecram- ı süfliyyeden Zühre ve Utarid ve Kamer dahi 'alem-i ulvi' itibar olunmuştur. Binaenaleyh bu itibarat hey'et-i cedid ulemasının nokta-i nazarına göre vaki olan bir taksim değildir. Zira hey'et-i cedideyennazaran Zühre ve Utarid ecram-ı süfliyyeden olduğu gibi, Kamer dahi Arz'ın peykidir. İmdi bu muhalefet- i nazar bu iki itibardan her birinin ibtalini icab etmez. Mesela mevsimi baharda açılmış bir güle nazar eden bir şair ve bir nebatat alimi ve bir kimyager ve bir bağban başka nazarlar ile bakar. Ve her biri kendi ilmi dairesinde mütefekkir olur. Halbuki bunların her*

[69] Ahmed Avni Konuk, Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi, (Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, sayfa 372.

biri kendi tefekküratında musibtir. Birisinin diğerinin fikrini cerh etmeğe hakkı yoktur." [70]

Kadim kozmolojide yıldız ve gezegen kavramlaştırması ile modern kozmolojide yer alan kavramların farklılığı bu bağlamda mesele edilmezken, sadece dokuz gezegen üzerinden modern astronomi mesele edilmiştir. Bu bağlamda belirgin olan hakikatin farklı yönlerinin bulunması ve farklı bakış açılarından ifade edilen hakikatin birinin diğerini yanlış olarak değerlendiremeyeceğidir. Konuk bu manayı modernliğe dair her meselede ifade eder.

İkinci olarak Konuk, modernliği felsefi bağlama dayalı olarak mesele edinir, bu bağlamda hem felsefe hem de kadim felsefenin bileşeni olan *"ilm-i tabiat"* (doğa felsefesi) ve fen (modern bilim) aynı manadadır. Bilim tarihçileri, modern bilimi felsefe içinde tabiat felsefesi üzerinden ele almaktadır ki, Konuk'un konuyu ele aldığı bağlam tam da burasıdır.[71] Konuk, öncelikle kadim kozmolojinin temel unsurlarından olan *"esir"* maddesini, kimya üzerinden *"anasır-ı erbaa"* ve yine hastalık kavramı üzerinden modern tıbbı mesele edinir.

Konuk, modernliği mesele edinirken ilk başta ilmin/marifetin ne olduğunu ve bu ilim karşısında modern bilimin yerini belirler:

"Malum olsun ki, ilim ikidir; Birisi 'ilm-i hakikat' ve diğeri 'ilm-i hayal'dir. 'İlm-i Hakikat' enbiyanın ve onların varisleri olan evliyanın ta'lim buyurdukları ilimdir ki, hakikat ile hayal beynini cami'dir. İlm-i

[70] Age. sayfa 365.

[71] Bilim devrimi döneminde, dünyanın külli düzenini tasvir eden 'doğa felesefesi'ydi. Erken modern dönemden bahsederken 'bilim' yerine 'doğa felsefesi' terimini kullanmanın ideal olduğu ortaya çıkmaktadır. (John Henry, Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri, (çev. Selim Değirmenci), Küre Yayınları, İstanbul, 2011, sayfa 5).

hayal dahi felasife ve ehl-i fennin mütevağğıl oldukları 'ulum-u tabiiyye'dir. Bu taife enbiya ve evliyanın ta'limatına iltifat etmeyip maddiyyatın tedkiki ile hakikat-i vücudu idrake say ederler. Halbuki madde ve maddeden müteşekkil olan suver-i muhtelife hep hayalattan ibarettir. Bu hayalat ise vücud-ı hakikinin zılal-i esmasından başka bir şey değildir. Kendisinde ilm-i hakikat hasıl olan kimse, bütün varlıkları Hakk'ın varlığı görür. Ve vücudat-ı izafiyyeyi vücud-ı hakiki-i Hakk'ın bihasebi'l-esma taayyününden ibaret bilir."[72]

Konuk'un modern bilim karşısında ya da modern bilimin gelenek üzerine yönelttiği sorular karşısında kendi geleneğinden emin tavrı dikkate değerdir. O her iki yaklaşımı da hakikatin farklı boyutları olarak görür. Konuk'un tavrını en doğrudan tabiat alimlerine yönelttiği sorularda görürüz:

"Burada birtakım sualler vardır ki, cevapları tabiat alimleri indinde hep meçhuldür. O sualler şunlardır; Fen 'hiçbir şey yoktan var olmaz ve var olan şey de yok olmaz' diyor. Şu hâlde bu esir-i cevheri seyyali fezada nereden peyda olmuştur? Cevabı meçhul. İlm-i hikmet'in atalet kanunu mucibince bir maddenin harekete ve ihtizaza gelmesi için bir sebep ve muharrik lazımdır, bu kimdir? Cevabı yine meçhul. Esirin ihtizaz eden cüzleri nihayetsiz feza içinde kamilen tekâsüf etmiyor da niçin fezanın şurasında burasında öbek öbek muntazam manzumeler teşekkül edecek surette tekasüf ediyor; ve bir intizam-ı tam altında bir silsile takip ediyor? Cevabı meçhul. Bu akılsız ve iradesiz iptidai atomlar nasıl muayyen miktarda ve muntazam surette bir araya toplanıyorlar? Bu alimler, bu suallerin cevapları bizi alakadar etmez deyip bu çıkmaz sokakta, önlerine gelen meçhulat duvarlarına başlarını çarptıktan sonra, zekalarını ve idraklerini tekrar alem-i süfli'ye çevirirler. Fakat bu tetkikatlarında gizli bir hakikatin üstüne basıp geçmiş olurlar. O da budur ki, feza-yı bi-nihaye ayn-ı vücudi

[72] Ahmed Avni Konuk, Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi, (Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, sayfa 298.

hakikinin tenezzülatindan ve izafatındandır. Ve o vücud-i hakikinin hayat, ilim, semi, basar, irade ve kudret ilh… sıfatları vardır." [73]

Esir

Sonsuz uzay kavramı modern kozmolojinin ontolojisidir. Bu mana sınırlı bir alem anlayışına dayalı kadim kozmoloji açısından en önemli meseleyi teşkil etmesine karşın gelenekte doğrudan böyle bir bahis söz konusu değildir. Bu doğrultuda klasik kozmolojide *"esir"*in temel kavram olması ve modern bilimin esire karşı şüpheleri hem Konuk'un hem de onun devrinde yaşayan diğer alimlerin başlıca meselesi haline gelmiştir. Konuk eserlerinin hemen hepsinde esir konusunda geniş izahatlar getirmiştir:

"Ve anasırın fevkinde olan şeyler ve ondan mütevellid olan şeyler dahi kezalik suver-i tabiiyyedendir. Anasırın fevkinden murad ecram mabeynindeki fezadır; ve fezada ecram terkib eden mevadd-ı kesife-i anasır bittabi mevcud değildir. Fakat orada mevadd-ı kesife-i unsuriyyenin adem-i vücudu mutlaka hulüvvü ve boşluğu iktiza etmez. Nitekim erbab-ı fen bu meyanede 'esir' tabir ettikleri seyyale-i rakikanın vücudunu farz ve istidlal eylerler."[74]

Esir konusu XIX. yüzyılın ikinci yarısında farklı modellerle açıklanmaya başlandı. Işığın, elektriğin ve manyetizmanın türlü türlü olaylarını, değişik başarı dereceleriyle açıklayan, birçok esir modeli teklif edildi.[75] Esir teorilerinin ortadan kalkışı, 1887 yılında Michelsen (1852-1931) ve Morley (1838-1921) tarafından

[73] Ahmed Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt II, sayfa 82.

[74] Ahmed Avni Konuk, Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, (yayına hazırlayan Mustafa Tahralı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, sayfa 924.

[75] Stephen, F. Mason, Bilimler Tarihi, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, sayfa 445.

gerçekleştirilen, dünyanın esir içindeki hızı ile buna dik doğrultudaki hızının ölçülmesi deneyine götürülebilir. Her iki doğrultudaki ışık hızı aynı bulunmuştu.[76] Konuk'un devrinde konunun henüz tartışılıyor olması meseleyi kolaylaştırmıştır:

> *"Malum olsun ki, vahdet-i mevcuda kail olan tabiat alimleri derler ki, hilkatte en evvel nihayetsiz olan feza içinde elastiki, daima mütehavvil ve sayılması kabil olmayan gizli, yani görünmez cüzlerden müteşekkil, mütecanis ve kendi arasında maddenin atomları serpili olan 'esir'den başka hiçbir şey mevcud değil idi. Hatta belki bu atomlar da, yine esirin tekasüf etmiş mühtez cüzlerinden ibaret bulunuyorlar idi. Bir zaman oldu ki, bu iptidai atomlar muayyen miktarda bir araya toplandılar ve bizim madde dediğimiz tabiatın macununu teşkil ettiler."*[77]

Modern bilimde daha sonra Max Planck'ın (1858-1947) *"Kuantum Teorisi"*nde yer alan *"foton"* kavramı, esirin yerini aldı.[78] Bu açıdan değerlendirildiğinde Konuk'un yaklaşımı geçerlidir.

Kimya

Klasik ilimler arasında kimya, simya ve metalürjiyi de kapsayan geniş bir alana karşılık gelir ve klasik Galenci tıbbın önemli bir bileşenidir. Bunun yanında İbn Arabî düşüncesinde kimya manevi bir bağlamda yer alır. Tasavvuf düşüncesinin ürünü olan *"Kimya-ı Saadet"* benzeri eserler konunun bağlamını gösterir. Hem klasik kimyadan hem de modern kimyadan farklı bir bağlamda yer alan bu mana nedeniyle Konuk, ilm-i kimya üzerine önemle durur:

---

[76] Age. sayfa 500.

[77] Ahmed Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt II, sayfa 82.

[78] Stephen, F. Mason, Bilimler Tarihi, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, sayfa 508.

"Malum olsun ki, ilm-i kimya iki nev'idir. Birisi 'kimya-yı cedid' dir ki, mekteblerde tedris olunur. Ve anasır-ı basitadan ve onların mürekkebatından bahs eder. Bu kimya ulum-ı zahirîyyedendir. Ve firenkler bu ilmin mütehassıslarına 'şimist' (chimiste) ta'bir ederler. Diğeri filizat-ı nakısayı tedabir-i kamile kuvvetiyle mertebe-i noksandan kemal derecesine isal etmek ilmidir."[79]

"Kimya; bu mekteplerde okutulan kimya değildir. Esasen ulum iki kısımdır; birisi 'ulum-ı celiyye', diğeri 'ulum-ı hafiyye' erbabı indinde gizli tutulan ilimlerdir. Bunlar da beş nevi olup; 'hamse-i muhtafeye' derler. Onlar da şunlardır, kimya, limya, himya, simya ve rimya. Kimya, ecza-yı unsuruyyeden mürekkep olan 'iksir'dir ki, bilenler ender olup, saklarlar. Bu iksir bakıra ve kalaya karıştırılsa altın olur. Ehl-i Garb yakın vakte kadar, altın tabiatta basit olarak bulunur ve zerratı diğer basit madenlerden inkılab etmez iddiasında bulunur ve iksir ile uğraşanlara da istihza ederler idi. Vaktaki, son zamanlarda elektron nazariyyesi neticesinde basit madenler zerratının yekdiğerine inkılab edebileceği anlaşıldı, istihzaların cehle müstenid olduğu zahir oldu."[80]

Konuk, *"erbab-ı fen"*nin elektron nazariyesinin *"ilm-i iksir"*in tasdikini zaruri hale getirdiği iddiasında ısrarcıdır ve bu manayı değişik vesilelerle tekrarlar.[81] Esasta Konuk'un yaklaşımında modern kimya araçsaldır. Birçok meseleyi kimyadan bahisle ve yine aynı cümlelerle tekrarlar. Bu mana en doğrudan anasır-ı erbaa bağlamında karşımıza çıkar.

[79] Ahmed Avni Konuk, Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, sayfa 393.

[80] Ahmed Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt I, sayfa 212.

[81] Ahmed Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt II, sayfa 152.

Anasır-ı Erbaa

Dört unsur, kadim kozmolojide ay-altı evrende yer alan şeylerin temel unsurudur. Modern bilimde ortaya çıkan gelişmeler bu bağlamı yerinden etmiş ve özellikle toprak, hava, su ve ateşten oluşan yapıda ateşin bir madde olarak reddi, anasır-ı erbaa'yı önemli bir mesele haline getirmiştir. Bu durum karşısında Konuk, eserlerinde bu meseleye geniş yer ayırmıştır:

> "*Ve alem-i kebir olan manzume-i şemsiyyemizi teşkil eden hey'et dahi dört unsur üzerine kaim oldu. Onlar dahi 'rükn-i mayi', ve 'rükn-i gaz', ve 'rükn-i sulb' ve 'rükn-i ateş' yani hararettir. Ve burada 'unsur' tabiri kimyagerlerin bahs ettikleri 'anasır-ı basita' değildir. Ehl-i hikmetin bahs ettikleri 'havass-ı umumiyye-i ecsam'dır. Binaenaleyh erbab-ı fennin bu ıstılaha itirazları be-ca değildir. Ve hiç şüphe yok ki, fennen dahi sabit olduğu üzre, gerek vücud-ı alem ve gerek vücud-i Adem bu dört rükün ve tabayi üzerine kaimdir. Ve bu tabayi ve anasır-ı erbaa babı, bab-ı erbaindir, yani meratib-i vücud kırktır.*"[82]

Konuk bu bağlamda maddenin üç hali ile dört unsur kavramını aynılaştırır. Bu yaklaşım marifet açısından anlamlı iken felsefî kozmolojide sorunludur. Modern kimya elementlerden söz ettiği için Konuk bu manayı da *"basit unsur"* kavramıyla karşılar:

> *"Istılahı sufiyyede bunlara toprak, su, hava, ateş denir ve hikmet-i tabiiyye ıstılahında sulb, mayi, gaz ve hararet ta'bir olunur. Kimya nokta-i nazarından aynı anasır-ı basitanın bu muhtelif şekillerde zuhurudur. Mesela 'karbon' denilen unsur, sulb, mayi ve gaz halinde bulunur. Fakat aynı unsurun her bir halindeki havassı başka başka olur. Mesela ateş 'müvellidü'l-humuza'dır (oksijen). Suda dahi*

[82] Ahmed Avni Konuk, Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi, (Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, sayfa 309.

müvellidü'l-humuza vardır. Kimyada birbirinin aynıdır fakat hikmet-i tabiiyye nokta-i nazarından birbirinin zıddıdır."[83]

Bu yaklaşımda temel zorlama ateşin oksijenle karşılanmasıdır. Konuk, kadim kozmoloji ıstılahı açısından fazla bir farklılık arz etmeyecek bu karşılamayı da eserlerinde tekraren kullanır.

Modern Tıp

Metafiziğin bir parçası olan geleneksel tıp anlayışı İslam düşünce tarihinde hem felsefenin hem de tasavvufun kozmolojisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Konuk kadim tıbbı *"tıbb-ı atik"* ve modern tıbbı *"tıbb-ı cedid"* olarak ele alır:

"Malum olsun ki: Şeyh-i Ekber (ra) Hazretlerinin, insanın neş'et-i suriyyesi erkan-ı erbaadan vücud bulduğunu beyan buyurması, tıbb-ı atik kanunu mucibincedir ve muhakkikinin kabul-gerdesi olan esasat dahi budur."[84]

Konuk, modern tıbbı (*tıbb-ı cedide*) ve kadim tıbbı (*tıbb-ı atik*) aynı bağlamda değerlendirir. Konuya temel bir soru ile girer:

"Tecarib-i medineye ve keşfiyyat-ı fenniyyeye müstenid olan tıbb-ı cedid, tedavi- i emraz hakkında birtakım kavaid-i cedide vaz'etmiş olduğundan tıbb-ı atikin bu kavainine iltifat etmiyor. Hakayıkın bu esasat-ı metrukeye istinadı şayan-ı nazardır."[85]

"Hangi tıb olursa olsun, esas, evvelen marazın teşhisi ve saniyen o marazın tedavisidir. Eski ve yeni tıbba göre, her bir marazın birtakım a'razı vardır. Etibba emrazı, bu a'razından teşhis eder; ve ona göre

[83] Ahmed Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt V, sayfa 19.
[84] Ahmed Avni Konuk, Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, (yayına hazırlayan Mustafa Tahralı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, sayfa 1509.
[85] Age. sayfa 1509.

*tedavi eyler. Keşfiyyat-ı fenniyye a'razın usul-i ta'yinini tebdil etmiş ve ezcümle vücud-ı insanide marazın tekevvününe sebeb olan basillerin vücudunu izhar eylemiştir. Bittabi marazın tedavisi için dahi bir takım usul-i cedide vaz'etmiştir. Diğer taraftan tıb ile alakadar olan kimya-yı cedid dahi anasır-ı basitayı keşfedip yekdiğerinden evsafını temyiz eylediği cihetle klor, sodyum, potasyum, iyot ilh… gibi birtakım anasır-ı basitanın edviye olarak isti'maline başlanmıştır. Halbuki tıbb-ı atikte bu anasır-ı basita, mürekkebat halinde isti'mal olunur; ve mariz olanların meali helake değil ise, kesb-i afiyet ederler. Tıbb- ı cedid ise, mikrop nazariyyesi dairesinde tedavi eder. Bir taraftan ağdiye vasıtasıyla vücudu takviye ve diğer taraftan mikropların te'sirini izale edebiecek ilaçlar verir. Etibba-yı cedide kendi nazariyyeleri dairesinde müstağrak olduklarından tıbb-ı atikin kanunları ile meşguliyeti abes görürler; ve her iki tıbbın kavaid-i esasiyesini tevfike lüzum görmezler. **(-)** Hadd-i zatında tıbb-ı cedidin, tıbb-ı atika iltifat etmemesiyle onun butlanı lazım gelmez. Çünkü, kanun-i atik dairesinde vaki olan tedavi neticesinde merza iade-i afiyet etmektedir. Acaba bu mikropların tıbb-ı atikin gösterdiği ahlat-ı erbaadan birinin galebesiyle vücudda tekevvün etmediği neden malum? Eğer bi't-tedkik böyle olduğu tezahür ederse, galebesi görülen ahlatın hadd-i i'tidale ircaına hizmet etmek usulünün, o mikropların vücudda inkırazına sebeb olacağı pek tabii bir netice olur. Bugün hariçten vücuda giren her bir mikrobun her vücudda tahribat ika edemediği etıbba-yı cedide tarafından i'tiraf olunmakta, bunun içinde, o vücudun mikroplara mukavemet ettiği nazariyyesi ileriye sürülmektedir. Bu cihet dahi baladaki mütalaayı müeyyiddir. Çünkü ahlat-ı erbaası hadd-i i'tidalde bulunan bir vücuda, hariçten sirayet eden mikroplar, vücuddaki bu i'tidali bozamadıkları için, te'sir edemeyebililer. Bu esasatın tedkiki ve atik ve cedid tıp ahkamının tevfiki, münsif ve hazık etıbbanın himmetine kalmış bir şeydir."*[86]

[86] Age. sayfa 1511.

Konuk, geleneksel ve modern tıbbı değerlendirirken günümüzde kabul gören bir yaklaşıma sahiptir. Halihazırda alternatif tıp olarak tanımlanan ve modern tıbbın tamamlayıcısı olarak görülen geleneksel uygulamalar doktorlar tarafından uygulanmaktadır.

Darwin ve Tekâmül Kanunu

Geleneğin modernlik karşısında en önemli meselelerinden biri Darwin ve evrim teorisidir. Buna rağmen Konuk bu durumu bir mesele olarak görmez. Eserlerinde Darwin'i anar ancak konu sadece insanın ortaya çıkışına dair bağlamda küçük göndermelerle sınırlıdır:

> *"Darwin meslekince cism-i Adem'in 'protoplazma'dan yaratılmış olması lazım gelir. Böyle de olsa cism-i Adem yine anasız ve babasız yaratılmış olur."*[87]

Kadim kozmolojide yer alan varlık mertebelerinde canlılar; bitki, hayvan ve insan olarak tasnif edilirken, her canlı türü bir alem olduğu için aralarından berzahlar konularak alemler arasındaki geçişler sağlanmıştır. Günümüzdeki evrim teorisini andıran bu kozmolojide hayvan ve insan arasında maymunun zikredilmiş olması modern dönemde meseleyi içinden çıkılamaz bir bağlama sürüklemiştir. Bu cümleden olmak üzere Konuk, İbn Arabî kozmolojisinin ontolojisi olan varlık mertebeleri üzerinden *"tekamül kanunu"*nu ve evrim teorisini ele alır:

> *"Esasen muhakkikin berazihi beyan ettikleri sırada, cemadat ile nebatat arasındaki berzahın 'mercan'; ve nebat ile hayvan arasındaki berzahın da 'hurma ağacı', ve hayvanat ile insan arasındaki berzahında 'maymun' olduğunu açıktan açığa gösterirler."*[88]

[87] Age. sayfa 872.
[88] Age. sayfa 62.

Konuk'un evrim teorisini bir mesele olarak addetmemesinin nedeni bu manadır. Ona göre modern bilim bu açıdan aynı kulvarda ilerlemektedir:

> *"Tedkik-i müsrehasata nazaran tarih-i tabii ulemasının akvalidir. Bunlar da derler ki, 'sath-ı arzda tekevvün eden mürekkabat-ı fahmiyyeden nebatat ve hayvanat-ı ibtidaiyye tahassul edip bu ecsam-ı uzviyyey-i ibtidaiyye ya basit veya mürekkeb hücerat cümlelerinden mürekkep idiler. Bunlar üşniyye fasilesinden nebatat-ı jelatiniyye; ve hayvanat-ı naimeden maden ve hayvan ve nebat evsafını cami' olan mercanlar, süngerler ve hayvanat-ı kışriyyeden ibaret idi. İlk hayvanat cüzursuz nebattan başka bir şey değildir. Seyyarenin şurut-ı uzviyyesi kesb-i mükemmeliyet etmesi ve hal-i mebadide bulunan ba'zı a'zanın nüşv ü nema bulması ile hayat ısalh-ı hal ve kemal eylemiştir. (-) Devr-i saliste yılanlar ayaklarını kaybetmekle büsbütün zevahiften temeyyüz etmişlerdir. Nitekim ayaklarının vücudlarına ittisallerinin asarı bugünkü günde dahi müşahade olunmaktadır. Zevahif ve tuyur evsafını cami olan hayvanat munkarız olmuşlar; ve maymun nev'inin aksamı ve bilcümle enva-ı hayvaniyye-i cesime kıtaatta teşekkül etmiştir. Lakin nev-i beni beşer henüz mevcud değildi. Evsaf-ı teşhiriyyece hayvandan pek az farkı olan ve fakat mirkat-ı kanun-ı terakkide en ali ve azamet-i fikriyyesi ile hüküm-ferma-yı alem olmak isti'dadını haiz bulunan insan, daha sonra zuhur etmiştir. İnsan, kanun-ı tekamül neticesinde zuhur etmiş ve sisile-i hayvanatın en mükemmeli bulunmuştur. Meşimeler arasında insanın en yakın ceddi 'primat'lar olduğu gibi, onların da en yakın ceddi 'şibh-i beşer' denielen 'kariniyen'lerdir. Paul ve Fritz Sarasin namında iki hayvanat alimi tarafından 1893 tarihinde icra edilen tedkik ve tenkidler neticesinde 'Seylan'ın ibdidai ahalisinin kendi teşekkülleri i'tibariyle diğer ırklardan ziyade maymuna yakın olduğu anlaşılmıştır. 'Antropoid' denieln şibh-i beşerler arasında insana en çok benzeyenleri 'şempanze' ile 'goril'lerdir. 1894 senesinde Cava'da keşfedilen bir kafatası ile beraber bir oyluk kemiği ve birkaç diş, 'Layt'da mün'akid hayvanat kongresinde, hayvanat ve nebatat ve*

müstehasat alimleri tarafından tedkik olundukda, bunların bir şibh-i beşere ait olduğu takarrür eyledi. Bu suretle tekevvün eden insanların zuhurundan şimdiye kadar tahminen beş yüz bin sene kadar bir zaman geçmiştir." [89]

Konuk, modernlik adına en önemli meseleyi ele alırken herhangi bir itiraz kaydı düşmez. Geleneğin modernlik karşısında karşı karşıya kaldığı açmazlardan biri bu tavırda yer alır. Konuk'la aynı devirde yaşayan Guénon, bu meseleyi ele alırken temel itirazını bu bağlam üzerine inşa etmişken[90], Konuk kadim kozmolojinin içine yerleştirmeye çalışmıştır. Guénon, meseleyi modernliğin içinde ifade ederken Konuk, kadim geleneğin içinden ifade etmiştir. Guénon'un yaklaşımında modernlik ve gelenek dikotomisi yer alır ve modernliği bu dikotomi ekseninde değerlendirir. Bu bağlam geleneğin kendi kozmolojisi içinde imkanlı değildir. Bu nedenle de gelenek, modernliği ve modernliğe dair meseleleri kadim kozmoloji içine yerleştirmeye çalışmıştır. Buna rağmen Konuk konuyu şu cümlelerle tamamlar:

"Nev-i Beni Adem'in hilkati ne surette olursa olsun Allahü Zülcelal'in varlığını ve melaikesinin vücudunu ve resullerini ve kitaplarını ve yevm-i ahiret-i ve kaza ve kaderi ve ba'de'l-mevt ba'si inkara sebep olmaz. Kitab-ı tabiatı tedkik ile meşgul olup da bunları inkar edenler, tedkik ettikleri şeyin netayicini idrak edemeyen ve bir şeyde istiğrakları hasebiyle hey'et-i mcmua-i marifeti ihata edemeyen mahdudu'l- isti'dad kimselerdir."[91]

[89] Age. sayfa 64.
[90] Rene Guenon, Modern Dünyanın Bunalımı, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, sayfa 87.
[91] Age. sayfa 64.

Sonuç Yerine

Tasavvufî düşünce içinde modernliğin bir mesele olarak ele alınması, olası en zor bağlamın seçilmesi anlamını taşır. Çünkü bizatihi modernliğin bir meselesi olan tasavvuf içinden modernliğin itirazlarını karşılamak iki ayrı cepheden konuya yaklaşmayı gerektirir. Bu manada olmak üzere işin içine bir de Ekberî düşüncenin kendine özgü sembolik yapısının varlığı ifadeyi oldukça güçleştirir.

Günümüz düşünce tarihi içinde önemli bir ekol olan Gelenekselci yaklaşım, Ekberîliğin yorumunu modernliğin diline tercüme eden ve bizatihi modernliğin ontolojisine dair itirazları olan bir ekoldür. Bu manada olmak üzere Gelenekselci ekolün modernliğin Ekberîliğe karşı ileri sürdüğü argümanlara karşı geliştirilen cevaplar, bizatihi gelenek yani Konuk ile karşılaştırılması hem benzerlikler hem de farklılıklar açısından önemlidir. Ancak Gelenekselci ekol, kendi içinde yekpare bir yapı arz etmez, Guénon ve Nasr arasından bir farklılaşma söz konusudur ki, bu durum tarihsel bir farklılaşmanın karşılığıdır. Ekberîlik, tarihsel süreçte kendi içinde iki farklı yaklaşım olarak gelişmiştir. Birincisi doğrudan İbn Arabî'nin eserlerini referans alırken, diğeri Sühreverdî Maktûl'ün İşrakî yaklaşımını referans alır. Bu durum iki farklı coğrafyaya yani Osmanlı ve İran coğrafyasına da karşılık gelir. Ekberî yaklaşım Sadreddin Konevî'nin talebesi Abdurrezzak Kâşânî üzerinden Davud-u Kayserîyle Osmanlı coğrafyasında kesişirken, İran'da Molla Sadra ile yeni bir senteze yönelir. Bu bağlam gelenekselci ekolde Nasr'ın yaklaşımının temel referansıdır. Gelenekselci ekolün kendi içinde Ekberî ve İşrakî yaklaşım olarak ele alınması dikotomik bir okumadan ziyade bizatihi geleneğin/tarihselliğin belirginliğinin ifadesi olarak değerlendirilmesi gerekir. Aksi takdirde modernliğe yöneltilen

itirazlar yanında modernliğin İslam'a ve özelde Ekberîliğe yönelttiği itirazlar karşısında verilen cevaplar da farklılaşma söz konusu değildir.

Konuk'un devrinde ulemanın çoğunluğu modernliğin itirazlarına ya da ortaya koyduğu yeni kozmolojiye karşı *"tevil"*i tercih edip, bol bol zamanın hükmünden söz etmişlerdir. Buna karşı Konuk, kendi geleneğinden şüphesi olmayan bir alim olarak konuya yaklaşmıştır. İzlediği usul açıkça; hakikat aynı fakat kullanılan kavramların farklılığı üzerinedir**.** O kolaylıkla iki ayrı terminolojiyi aynı mana açısından kullanır oksijen veya azottan ya da elektron üzerinden iksirden söz eder. Dahası, modern tıpta olduğu gibi hem eski hem de modern tıbbın doğru olduğu, aynı hakikati ifade ettiği inancındadır.

Ekberîlik halen yaşayan bir gelenektir ve Konuk'un şerhleri üzerinden yaklaşık yüzyıl geçmiştir. O dönemde modernliğin kapsamı ve etkisi günümüzdeki kadar değildi. Ne modern biyoloji ne de modern tıp henüz baskın birer araç durumundaydı. Bu cümleden olmak üzere bugün Konuk'un usulüyle yeni bir şerh ya da yeniden bir güncelleme yapılabilmekte midir? Sorusu önemlidir. Günümüzde çok yeni tarihli *Füsus* şerhleri bulunmaktadır ama bu şerhler birer marifeti değil klasik felsefe bilgisini göstermektedir. Bu açıdan kendi alemimizde Ekberîliğin günümüzdeki temsilcilerinin kim olduğu sorusu da önem kazanır. Ekberîlik geleneğinin halen canlı olduğu ve günümüzde de temsilcilerinin bulunduğu aşikardır ki, Cevdet Yaşaroğlu'nun şerhi *"Adem Kelimesindeki İlahi Hikmet Fassı"* bu hakikatin en önemli göstergesidir. Nasr ve İşrakî çizgi, İslam düşünce geleneğinin sadece İran coğrafyasında ve Molla Sadra ile sürdüğünü iddia etmektedir. Bu iddia ile de Ekberîlikten ziyade İşrakîliği modern dünyaya sunmaktadır. Halbuki bizatihi gelenek olan Ekberîliğin modernliğin içinde kendisini ifade etmemesi,

akademik dünyada temsil edilmemesi yok olduğu manasına gelmez. Şurası önemli bir hakikattir ki, Osmanlı coğrafyası modernlikle ilk temasın olduğu ve Osmanlı alimlerinin modernliği ilk olarak bir mesele olarak ele aldığı coğrafyadır. Bu bağlamda da İslam düşüncesinin sürekliliğinin izlerinin sürülebileceği tek coğrafyadır.

Kaynakça

Ali, N. M. (2016), Adem Kelimesindeki İlahi Hikmet Fassı, Litera Yayıncılık, İstanbul. Barkçin, S. Ş. (2011), Ahmed Avni Konuk, Görünmeyen Umman, Klasik Yayınları, İstanbul.

Bulgen, M. (2015), 'Osmanlı Kelamcılarının Kevni Ayetleri Yorumlama Yöntemleri ve Ömer Nasuhi Bilmen', Kelam Araştırmaları Dergisi, cilt 13, sayı 1, 61-89, İstanbul.

Chittick, W. (2014), İbn Arabî, Giriş Kitabı, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul.

Guénon, R. (2016), Modern Dünyanın Bunalımı, İz Yayıncılık, (Çeviren Mahmut Kanık), İstanbul.

Henry, J. (2011), Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri, (çev. Selim Değirmenci), Küre Yayınları, İstanbul.

Kara, İ. (2012), Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Kılıç, M. E. (1994), 'Ekberiyye', TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 10, 544-545, İstanbul. (1999), 'İbn Arabî', TDV İslam Ansiklobedisi, cilt 20, 520-540, İstanbul.

Konuk A. A. (2013), Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi, (Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı), İz Yayıncılık, İstanbul.

-------- (2011), Mesnevi-i Şerif Şerhi, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

-------- (2017), Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, (yayına hazırlayan Mustafa Tahralı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.

Kutluer, İ.& Kılıç, M. E.& Aslan, A. (2003), Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk. Bilim Sanat Vakfı Bülteni, İstanbul.

Kutluer, İ. (2012), Yitirilmiş Hikmeti Ararken, İz Yayıncılık, İstanbul.

Mason, S. F. (2001), Bilimler Tarihi, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Nasr, S. H. (2011), İslam'da Bilim ve Medeniyet, (çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul.

-------- (2014), 'Batılı İnsanın Manevi İhtiyaçları ve Tasavvufun Mesajı', Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf, (ed. Michon, J. L. & Gaetari, R.) (çev. Nurullah Koltaş) İnsan Yayınları, İstanbul.

-------- (2016), Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabî, (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul.

-------- (2017), Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi, (çev. Osman Gündoğdu), İnsan Yayınları, İstanbul.

Öngören, R. (2002), 'Ahmed Avni Konuk', TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 26, 180-182, İstanbul. Tan, H. (2014),

'Gelenekselci Ekol', www.dunyabizim.com, (erişim 01. 10.2017).

Taylor, C. (2014), Seküler Çağ, (çev. Dost Körpe), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Yakıt, İ. (2010), '*Semantik Analizler Işığında Hikmet, Hekimlik ve Tababet Kavramları'*, VII. Türk Tıp Tarihi Kongresinde sunulan bildiri-İstanbul, www.ismailyakit.com.

Yusuf, M. (2013), İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul.